

لجنة التأليف والترجمة والنشر

البلد الفيلسفة

البرأج حمانم
أو
مذهب الذرائع

تأليف

يعقوب فام

أستاذ في التربية من جامعة « ييل » بأمريكا

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٣٥٤ هـ - ١٩٣٦ م

إهداء ٢٠٠٧

ورثة الفنان/ حامد سعيد
القاهرة

بمحة التأليف والترجمة والنشر

السلسلة الفلسفية

البرآج حمانزمر أو مذهب الذرائع

تأليف

يعقوب فام

أستاذ في التربية من جامعة « ييل » بأمريكا

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٣٥٤ هـ — ١٩٣٦ م

مقدمة الكتاب

هذا الكتاب يبحث في أحدث نظريات الفلسفة ألا وهي.
البراجماتزم (Pragmatism) ، وهي نظرية أمريكية تتناول
قضايا الفلسفة بطريقة طريفة لم تسبقها إليها فلسفة أخرى
طُلب إلى تأليف هذا الكتاب فجزعت وخفت ، لأن
الفلسفة مشهورة بالاستعصاء على الفهم — فهم الرجل العادي —
أولاً ، والبعد عن الأمور العملية في الحياة ثانياً ، والصعوبة الثانية
يمكن تداركها لأن من مميزات البراجماتزم الاتصال بالحياة ،
تصر على تقريب ما بين الأمور العملية والنظريات الفلسفية ،
ومن ثم فلا بأس علينا من هذه الصعوبة
وأما الصعوبة الأولى — وهي الاستعصاء والتعقيد — فليسا
من طبعي ، فإنني أكره التكلف ولا أستسيغه بحال ، وكذلك فقد
ظننت أنني مستطيع أن أتغلب على هذا الاستعصاء والتعقيد دون
كبير عناء

فهل نجحت في هذا يا ترى ؟

أظن من العدل أن يترك جواب هذا السؤال للقارئ

وحسبى أن أروى هذه الحقيقة الواقعة — وهى أنى أعطيت
مسودات هذا الكتاب لطالب من ناجحى الكفاءة هذا العام —
فقرأه وفهمه كما تبين لى من تلخيصه له ومناقشته فيه
ومع كل هذا فإنى أترك الحكم فيه للقراء

يعقوب فام

فهرست الكتاب

صفحة	الموضوع
١	الباب الأول الفلسفة والعلم
٣	الفصل الأول — بدء التفكير
١٢	الفصل الثاني — وظيفة العلم
١٩	الفصل الثالث — وظيفة الفلسفة
٣١	الفصل الرابع — ضرورة الدراسات الفلسفية
	الباب الثاني
٤١	قضايا الفلسفة
٤٣	الفصل الأول — القضايا الفلسفية
	الباب الثالث
٦٥	قضايا المعرفة
٦٧	الفصل الأول — نظرية المعرفة
٨٠	الفصل الثاني — سبل المعرفة

صفحة	الموضوع
٩٤	الفصل الثالث — الطريقة العقلية
١١٧	الفصل الرابع — الطريقة الاختبارية
١٢٨	الفصل الخامس — النظرية اللاأدرية
١٣٥	الباب الرابع فلسفة البراهماتزم
١٣٧	الفصل الأول — كلمة تمهيدية في البراهماتزم
١٤٤	الفصل الثاني — قصة البراهماتزم
١٦٠	الفصل الثالث — قصة الحواس
١٧٧	الفصل الرابع — قصة العقل
١٩٥	الفصل الخامس — قصة العقل أيضاً
٢١٣	الفصل السادس — الفلسفة والعمل
٢٣٢	الفصل السابع — الحق
٢٥٦	الفصل الثامن — معنى الحق
٢٨٠	الفصل التاسع — نقد
٢٩٢	الفصل العاشر — تقدير
٣٠٧	مراجع الكتاب

الباب الاول

الفلسفة والعلم

الفصل الأول

بدء التفكير

كان الإنسان في أول أمره إما طريداً يهرب إلى غباً يحمى فيه مما يطارده ويسعى في القضاء عليه ، أو مطارداً يحتال على فريسته بكل أساليب الحيل حتى ينال طعامه منها ، ويروى ظمأه بدمها

كانت حياته كلها تدور حول كلمة واحدة لا تتسع لغيرها ، وكانت هذه الكلمة هي مفتاح الحياة عنده ، ثم كانت الغاية القصوى من الحياة . لم يكن يفهم الوجود إلا عن طريق هذه الكلمة « كيف » ؛ لقد كانت « كيف » هذه هي الوجود عنده ، هي الوسيلة القريبة للحياة والعيش ، لها ما بعدها للتو والساعة ، وليس من شأنها الغد أو ما بعده . كانت هذه الكلمة صوت الرغبة الحافزة الملحة ، هي نداء الغريزة — غريزة الحياة والعيش — لا يفهم الوجود إلا عن طريقها ، وطريقها ضيق محدود لا يتعدى الغذاء والنشاط الجنسي والدفاع عن النفس . فالوجود لا يخرج عن هذه الأشياء الثلاثة والنفس عنده هي إرادة هذه الأشياء

ليس غير ، والنشاط عنده هو « كيف » يحصل على هذه الأشياء .
« وكيف » يحصل عليها عند ما يريد ، لا قبل ذلك ولا بعده
كان آخر ما يفكر فيه ليلاً « كيف » يتقى شر الظلام ،
و « كيف » يحتوى من أعدائه رؤود الليل . وأول شيء ينهض
فى نفسه عند ما ينهض هو « كيف » يجد الإلف ، و « كيف »
يجد القوت و « كيف » ينجو من الحيوانات الضارية ؟ كان هذا
السؤال محور كل شيء ، ومفتاح كل شيء غاية كل شيء ، ولم
تكن الحياة لتمله قليلاً وتعفيه لحظات من « كيف » هذه

للسباع محالب قوية وأنياب حادة ليس للإنسان مثلها .
« فكيف » يتقيا عند ما يشتبك معها فى قتال ؟ « وكيف »
يحتال عليها فى النضال ؟ الأفضل له بالطبع أن لا يقتلها عن قرب
أو يشتبك معها جسماً لجسم وبدناً لبدن . وإنما يحسن أن يكون
قتالها عن بعد بحيث يأمن هذه الأنياب وتلك المحالب . ولكن
« كيف » السبيل إلى ذلك وليس بالمستطاع أن يصيب أعداءه
بمجرد الرغبة والتنى ؟ « كيف » السبيل إلى قتال هذه الضواري
عن بعد إلا باستعمال أسلحة تطير من يد الإنسان إلى مقتلها ؟
بالطبع كانت « كيف » هذه هى الأصل فى وجود الآلات بجميع
أنواعها من قطعة الحجر المدببة إلى السيارة والراديو وغيرها
وكانت مظاهر الطبيعة التى لم يكن يفهما كثيرة متنوعة .

وبعض هذه المظاهر مروعة مخيفة لم يكن يطيقها أو يستريح إليها ، كالبرق ، والرعد ، والزوابع ، والأعاصير ، والفيضانات ، والصواعق ، والزلازل ، والبراكين ، والزلاقات الضخمة ، وبالاختصار ثورات الطبيعة العنيفة التي قلما تحدث دون أن تترك أثاراً واضحة المعالم على وجه الأرض . وأمام هذه الظواهر القوية كان الإنسان الأول يشعر بالعجز المطلق والخوف القاتل . وكان السؤال الذي يلازمه آناء الليل وأطراف النهار هو « كيف يتوقى هذه الظواهر ويهرب منها ؟ بالطبع لم يكن لهذه الظواهر أسباب واضحة يفهمها ، أو مقدمات تدل عليها ، فكان يعجز أمامها ويخافها كل الخوف ؛ فكان يفرض أسبابها فرضاً ، وراح يعالج هذه الأسباب بالطرق الممكنة له ، ولم تكن هذه شيئاً سوى التزلف إلى القوى التي تدفع بهذه الظواهر دفعاً ، وتلقى بها على الدنيا إلقاءً : ولا بد أن يكون « السبب » شيئاً هائلاً ، ولا بد أن يكون هذا « السبب » غاضباً يريد الانتقام من الدنيا في مجموعها ومن الإنسان خاصة . وبعد « فكيف » يتقى هذا الشيء ؟ إنه لا يستطيع له قتالاً لأنه لا يقع تحت حسه ، فلا يراه ، والنظر عند صاحبنا هو أوكد السبل في القتال ، فتى رأى العدو اطمأن نوعاً وأمن على نفسه نوعاً ؛ أما المجهول ، أما الخطر الكامن فهذا ما لا قبل له به . ومن هنا نشأ التزلف إلى قوى الطبيعة

الكامنة ، ونشأت الشعائر التي كانت تقام لها عند الإنسان الأول كان هذا شعور صاحبنا بالأمس ، وكانت « كيف » هي الشغل الشاغل له ، ولم تكن حياته بالأمس تتسع لسؤال غير هذا . وكانت غرائزه الأولية تلاحقه فلم تترك له لحظة واحدة للراحة ، يطلب القوت عند ما ينهض . ولا يزال يطلبه حتى يأوى إلى فراشه ، واللحظات القليلة التي لم تكن تصرف في الحصول عليه ، كانت تنصرف أيضاً في « كيف » يجد الأنثى ويستخلصها من مزاحميه الأقوياء ، « وكيف » يتقى الأعداء ؟

أما اليوم فقد أصبح صاحبنا على غير عادته مطمئناً نوعاً ما . مستريحاً نوعاً ما ؛ اطمأن نوعاً لأنه استطاع أن يدجن بعض الحيوانات ، فأصبحت أليفة تعيش بقربه فيطمم لحمها وألبانها . ثم استراح نوعاً لأن زوجه أو زوج أجداده الأولين استطاعت أن تنبت له العشب والبقول ، وأصبح يستطيع أن يمد يديه فيحصل على بعض ما يريد من هذه ومن تلك . ثم آض آمناً نوعاً ما لأنه تعلم أن يعيش مع جماعات صغيرة تستطيع أن تدرا عن أفرادها خطر الضواري . وبالجملة فقد أصبحت حياته محتمة نوعاً ما ، وأصبحت « كيف » هذه لا تعاوده إلا بين الفينة والفينة . حقاً إن حياته ما تزال تدور حولها ، وما تزال هي الغاية والوسيلة من الحياة ، إلا أنها لم تعد تملأ الكون على رحابه ، ولم

نعد تشغل جميع قواه النفسية ؛ بل تركت له بعض اللحظات يرجع فيها إلى نفسه ، ثم فيها يقبل على الكون بقصد الاستمتاع به وخلق القيم والأقدار للأشياء .

وأصبح في يومنا هذا وإذا بسؤال صغير يتردد في نفسه حافئاً هامساً باهتاً يكاد لا يستبين له لون ولا طعم ، ولكنه سؤال غريب لم يعتده من نفسه ، ولم يعتد أن يسأله لنفسه ، ثم لم يعتد أن يحاول له جواباً . لقد كان هذا السؤال بدء عهد جديد في حياة الإنسانية ، وفاتحة عهد جديد للفكر ؛ وكان هذا السؤال « لماذا » ، كان سؤالاً متواضعاً خافئاً ، وكان يتطلب منه جواباً على أى حال بدأت « لماذا » هذه ضعيفة حائرة ، وأخذت تظهر وتشتد وتقوى إلى أن أصبحت في عصرنا هذا المحور الذى يدور عليه الكون في مجموعه ، ويشقى بها الإنسان من منشئه إلى نهاية عمره ، وأصبحت تشغل تفكير الناس دون المأكل والمشرب . لقد كانت « كيف » تحتل منه جميع منابع النفس ، فأصبحت « لماذا » تنازعها مركزها هذا ، وتكاد تقصيها عنه لولا بقية من التنازع على البقاء تأخذ عليها المنافذ وتمنعها أن تتحكم في الحياة بمجملتها استراح صاحبنا في يومنا هذا ، واطمأن إلى أن عنده قوت يومه ، وإلى أن زوجه أصبحت ملكاً له لا ينازعه فيها أحد في ذلك اليوم بذاته ، فأخذ يسأل نفسه « لماذا » أريد أن أقتل هذا الحيوان ؟

— أريد أن أقتله لأننى أريد لحمه طعاماً ، وجلده كساء ،
— « ولماذا » أريد لحمه طعاماً وجلده كساء ؟
— لأننى إذا أكلت لحمه ولبست جلده لا أموت جوعاً
أو برداً

تتسلسل « لماذا » هذه وتكبر حروفها وتصبح معضلة
يصعب على الإنسان أن يجد لها حلاً معقولاً أو قريباً من المعقول .
وتصبح أيضاً نوعاً من الرياضة العقلية البحتة التى لا تعود على
الإنسان بفائدة قريبة مرجوة ، أو تبعد عنه خطراً منظوراً ؛ وإنما
هى نوع من المرن الذى لا يدرى له الإنسان غاية ، ولكنه على
أى حال مرن للقوى العاقلة لا بد أن يترك فيها أثراً يغير الحياة
بطريقة لا يحسها الفرد ، وإنما تستبين فى النوع البشرى ، ولا
تستبين فيه إلا على أحقاب طويلة . والآن لنعد إلى صاحبنا وإلى
سؤاله هذا :

— ولماذا أموت من البرد والجوع ؟
— ولماذا لا يكون البرد والجوع من مقومات الحياة ؟
— ولماذا الموت أصلاً ؟
— ولماذا الجوع ؟
— ولماذا البرد ؟
— ولماذا صنع جسمى بهذا الشكل فبتأثر بالبرد والجوع

— ولماذا الحياة ؟

— ولماذا الكون ؟

ألا يرى القارئ أن « لماذا » هذه تكبر وتتضخم قليلاً قليلاً إلى أن تكاد تملأ الكون وتذرعه طولاً وعرضاً ، تذهب إلى أقصى الأجرام بعداً عنا وأقربها إلينا ، ألا تتناول الأجرام الكبيرة ، والجسيمات الصغيرة على السواء ؟ ألا تتناول الحياة في صميمها ، أصلها ومسارها وغايتها وما قبل الحياة وما بعدها ؟ ألا يرى أن « لماذا » هذه تحاول أن تذهب إلى ما وراء الطبيعة . وتحاول أن تهتك الأستار التي تحجب الغيب وتخفي المجهول ؟

كانت « كيف » تهتم للوسائل القريبة ، لتفسير الظواهر الواقعة . واستخدام هذه الظواهر أو بعضها كوسيلة لبعض الغايات القريبة . كانت هي الوسيلة لفهم ما يتصل بحياة الإنسان عن قرب واستخدام هذه الأشياء في فائدة الإنسان العاجلة . كانت كآلة بسيطة يستصحبها معه كل يوم في شئون الحياة ، ويستخدمها كل آونة في تسخير القوى الطبيعية حوله إذا ما كانت في حاجة إلى تلك القوى

أما « لماذا » فقد كانت تحفة طريفة لا تستخدم إلا في أوقات الرفاهة والامتلاء ؛ حينما لا يكون له مطلب قريب يتصل بحياته الراهنة ، وحينما لا يكون مهموماً بأجابة رغائب غرائزه الأولية

أظن أنه قد اتضح للقارئ من هذا الحديث أن « كيف » هذه هي سؤال العلم ، وأن « لماذا » هي سؤال الفلسفة ، وأن الفرق بين جوابيهما هو كالفرق بين الفلسفة والعلم ، وأن دائرة النشاط في « كيف » هو ميدان العلم ، بينما أن دائرة « لماذا » هي ميدان الفلسفة

وسيلة العلم هي أن يبحث في « كيف هذا » كيف يتركب . وكيف يحلل ، كيف تسير الكواكب ، وكيف تدور الذرات حول النواة ، كيف يتركب الماء ، وكيف يحلل إلى عناصره الأولية كيف يتسنى لنا أن ندفع بكتلة من المادة قسيرا في المكان كالسيارة مثلاً ، وكيف نفوس في الماء ، وكيف نستطيع البقاء تحته أمداً طويلاً دون أن نموت ، كيف نسير ، وكيف نظير . وكيف تعمل عضلات الجسم ، وكيف تتعاون أعضاؤه على قضاء أغراضه ، كيف تتأبنا العلل ، وكيف نشفي منها وتصح أبداننا ؟ وبعبارة أخرى إن العلم لا يبحث إلا في ميادين محدودة معينة ، يتناول الوجود شيئاً شيئاً ، وجزءاً جزءاً ، و يبحث في كل منها على حدة ، ثم يتركب هذا الجزء ، ما هي عناصره التي يتركب منها ، وما هي ظروفه التي يتركب فيها (درجة الحرارة والبرودة . أو الضغط الجوي الخ) ثم ما مقادير أجزائه ونسب هذه الأجزاء ، إلى بعضها ، ثم كيف يتصرف أو ماذا يحدث لهذا الشيء في

الظروف المختلفة ، وكيف ينعمل عدد اتصاله بالعناصر الأخرى ؟
يتناول العلم الأشياء من ناحية أشكالها وأحجامها وحركاتها ،
أو كأنه يعالجها من الناحية الكمية أو العددية دون غيرها ؛ فهذا
الشيء مركب من عدد معين من الذرات وثقله عدد معين من
الجرامات ، ويسير في الفضاء بسرعة كذا ؛ وبعبارة أخرى إن
العلم يفترض أن للأشياء جميعاً خاصة عددية ، ثم يحاول جهده
أن يدل على هذه الخاصية ، ويظهرها بالأرقام ، بالآحاد والعشرات

الفصل الثانی

وظيفة العلم

العلم يبحث عن المعرفة ، يرمى إلى فهم هذه الدنيا وظواهرها المتباينة ، وكذلك الفلسفة تبحث عن المعرفة ، فكأن الاثنين يستويان في الغاية والغرض . وكأنهما متشابهان . والحقيقة أن أوجه الخلاف متعددة

(١) فوظيفة العلم الأولى أنه يجمع الحقائق (facts) التي تتصل بموضوع درسه ، يراقب الظواهر الطبيعية التي تمس موضوعه . ويجمعها ويدونها ، وكلما ظهر شيء جديد جمعه أيضاً وأضافه إلى مجموعة الحقائق (facts) التي يملكها ، إلى أن يصبح في آخر الأمر وفي جمعبته مجموعة كبيرة متباينة عما يبحث فيه . مثال ذلك أن دارون (Darwin) مكث بضع سنين يجمع كل ما يصل إليه من الحقائق عن الأحياء ، يجمعها ليس لأنه يريد أن يدعم بها وجهة نظره بأي حال من الأحوال ، وإنما أخذ يجمعها ويخترنها لجرد الجمع والاختزان ؛ وبعبارة أخرى كان دارون عالماً بأدق معاني الكلمة

(٢) ثم يأخذ العلم في وصف الحقائق التي يجمعها ، أو وصف الموضوع الذي يدرسه ، فالماء سائل ، ثقله النوعي كذا ، يتبخر في درجة حرارة معينة ، ويتجمد في درجة حرارة أخرى معينة ، يحدث له كيت وكيت تحت ضغط معين ، يفعل كذا وكذا في الأملاح وفي المعادن ، يتخذ شكل الوعاء الذي يوضع فيه ، مركب من كذا وكذا من العناصر ، ونسبة العناصر إلى بعضها هي كذا ، يتركب في حالات معينة وينحل إلى عناصره الأولية في حالات أخرى معينة ، ثم يتناول عناصره الأولية بالوصف التفصيلي ، ويبين خواص كل منها في جميع الحالات ، وتصرف هذه العناصر في الظروف المختلفة المتباينة ؛ وبالاختصار نرى أن العلم يتناول الأشياء من ناحيتها الوصفية

(٣) وللعلم عمل آخر هو مغرم به لأنه قد ثبت له بالتجربة أن هذه الوظيفة معينة له على الوصول إلى الحقائق التي يسعى في الحصول عليها ، وهذا العمل أو هذه الوظيفة هي التحليل ، فما تكاد تصل إلى يديه مادة غريبة أو جسم طريف إلا ويسارع به إلى العمل ليحلله إلى عناصره الأولية ليرى مم يتركب ، يفعل ذلك في الذرات المادية وفي الخلايا الحية على السواء

(٤) بعد أن يجمع هذه الحقائق ويضمها إلى بعضها ، يأخذ في تبويبها وتقسيمها إلى مجاميع متشابهة مشتركة في خاصية

واحدة أو في مجموعة من الخواص ؛ يميز كل مجموعة منها باسم خاص ، أو باصطلاح معين يدعواها به كلما أراد الدلالة على صفات معينة . فيقسم الظواهر الطبيعية إلى مجاميع ، كالفازات والسوائل والمواد ، ثم الأجسام الحية وغير الحية ، ثم النباتات والحيوانات . ثم العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية والعلوم الرياضية ، وهكذا يقوم العلم بالترتيب والتبويب ويجده وسيلة نافعة له في فهم الأشياء (٥) ثم بعد ذلك يحاول أن يشرح الظواهر الطبيعية أو الحقائق التي تعرض له ، وبمعنى آخر يدل على الحالات التي تحدث فيها الحوادث ، أو الشروط التي يجب أن تتوافر حتى تحصل بعض النتائج ؛ فمثلا يجد أنه عند ما تتوافر حالة معينة في جسم حي كأن ترتفع حرارة الإنسان بشكل معين ، وتظهر عليه عوارض معينة ، ونوع من الحمى معين ، يجد أنه لا بد أن يكون قد سبق هذه الحالة دخول ميكروب معين في جسم الإنسان وهو ميكروب الملاريا ؛ يلاحظ هذا الميكروب ويشاهده ويدون ملاحظاته ومشاهداته ، ثم ينتظره في كل الحالات المتشابهة ، فعند ما تظهر العوارض المتقدمة يتوجه في الحال إلى الدم ويحلله ويستبعد كل الأشياء والمواد التي يعرف أنها سوف توجد في محتويات الدم . ثم يصب ميكروسكوبه إلى الباقي فيجد كما كان ينتظر ذلك الميكروب بعينه ، فكيف أتى هذا الميكروب ؟ وكيف حمل إلى

الجسم الحى ؟ وكيف دفع إلى الدم ؟ هذه أسئلة تجعله يبدأ بجمع الحقائق مرة أخرى وتبويبها من جديد ؛ فيجد مثلاً أنه يسبق دخول هذا الميكروب إلى الدم اتصال نوع معين من البعوض بجسم الإنسان ولدغه وامتصاص قدر من دمه ، ويجد في نفس الوقت أن بعض الأنواع الأخرى من البعوض ، وجميع الحشرات الأخرى لا تحدث مثل هذه النتيجة في الإنسان . فيذهب يستقصى تاريخ هذه البعوضة بالذات من يوم خروجها من البيضة إلى أن تحط على جسم الإنسان وتلدغه

وبعبارة أخرى يعتقد العلم — وهذا من القواعد الأساسية عنده — أن لكل نتيجة سبباً ، وأن هذا السبب يسبق النتيجة دائماً في الترتيب الزمنى . ويحاول — وهو ينجح دائماً في محاولته هذه — أن يبين أن الحوادث مرتبطة بأسبابها ، و « كيف » أنه عندما يتوافر السبب وتكتمل فيه جميع الشروط المطلوبة لا بد أن تحدث النتيجة المعلومة . ومن هذه القضية الأساسية عنده يتدرج إلى غاياته التى يسعى إليها ؛ ففى وجد نتيجة معينة يذهب مباشرة يفتش على السبب المعلوم ، أو متى عرض له سبب ينتظر مطمئناً النتيجة المحتملة

ولا نفالى بحال من الأحوال إذا نحن زعمنا بأن المسألة السببية هى عند العلم حجر الزاوية ، والأساس الذى يقوم عليه

كل شيء ، ولذلك نرى أنه يستطيع في جميع الحالات المعلومة أن يدل على « كيف » يحدث هذا الحدث ، « وكيف » توجد هذه النتيجة ، و « كيف » يمرض الإنسان و « كيف » يصح بدنه و « كيف » تتحرك الكتل المادية و « كيف » تسكن ، إلى آخر هذه الظواهر الطبيعية

ثم من قضاياها الأساسية أيضاً مسألة الزمن في السببية . أو ترتيب الحوادث والظواهر ترتيباً يراعى فيه الزمن ، فالسبب دائماً أبداً يسبق النتيجة ، ولا يصح العكس بحال من الأحوال : أما « لماذا » يسبق السبب النتيجة فهذه قضية لا تدخل في حساب العلم لأن العلم بعيد عن هذه القضية أو هذا السؤال . ثم هو لا يحاول أن يعالج مشكلة أخرى لا تقل عن هذه أهمية . وهي « لماذا » كان لا بد لكل نتيجة سبب أو « لماذا » كان هذا السبب أصلاً ؟ ولماذا يفرض وجود هذه السببية فرضاً ؟ كل هذه أسئلة لا يحاول العلم أن يعالجها لأنها ليست من اختصاصه ولا تقع في دائرة نشاطه ، هذه معضلة يتركها للفلسفة وسوف تتناولها عندما نتكلم عن دائرة نشاط الفلسفة

(٦) والعلم وظيفة أخرى تميزه عن وظيفة الفلسفة وهي أنه يحاول أن يضع للظواهر الطبيعية أو الحوادث (Events) قوانين عامة شاملة تربط بعضها ببعض . والواقع أن قوانين العلم ليس لها

صفة الأُلزام بحال من الأحوال ، فليس وجود القانون معناه أن هنالك قوة أو إرادة ترغم الأشياء على التصرف بهذا الأسلوب ، وبعبارة أخرى إن القانون في الأبحاث العلمية لا يخرج عن أن يكون وصفاً للظواهر أو للحوادث الطبيعية

فقانون الجاذبية مثلاً ليس هو في الواقع شيئاً سوى وصف لما يحدث في هذه الأرض وفي الأجرام السماوية ، فالأجرام السماوية أو الأجسام الأرضية لا تخضع في الواقع لقانون الجاذبية . ليس في هذا القانون قوة ملزمة للأشياء تجعلها تتصرف بهذه الطريقة أو بتلك ، وإنما هو لا يعدو أن يكون وصفاً بسيطاً لبعض الظواهر التي تحدث ، أو هو وصف لكيفية الحدوث ليس غير . يزعم هذا القانون أن « الأجسام تجذب بعضها بعضاً بنسبة أحيائها طرداً و بنسبة مربع المسافة بينها عكساً » أو كأن مقدرة جسم معين على جسم آخر تتوقف على حجمه وعلى قربه من الجسم الآخر ؛ وظاهر من هذا الكلام أنه كلام وصفي لا غير ، لا يعدو أن يكون شرحاً لظاهرة طبيعية ، وليس في القانون خاصية تجعل الأجسام تخضع له ، وكل ما لهذا القانون من شأن أو أهمية أنه وصف عام شامل لتصرف جميع الأجسام السماوية أو الأرضية

وملخص القول في العلم أنه :

- (١) يجمع الحقائق (facts)
 - (٢) ثم يصف هذه الحقائق (facts)
 - (٣) ويحلل الظواهر
 - (٤) ويسعى لمعرفة الاسباب والنتائج
 - (٥) ثم يستنبط القوانين العامة
- ولو أمعنا النظر في جميع هذه الوظائف لوجدنا أنها في الواقع ندرج جميعها تحت باب واحد وهو الوصف (Description) وأنها كلها لا تصلح إلا أن تكون جواباً لأحد سؤالين وهما « كيف » و « كم » ، وقد نجح العلم في ميدانه نجاحاً منقطع النظير ، وأجاب على الأسئلة التي وجهت إليه في دائرة اختصاصه ، وأصبح في وقت من الاوقات يفاخر الفلسفة ويشمخ عليها بأنفه وإن كان قد أخذ في الثلاثين سنة الماضية يعود إلى تواضعه المعهود ، وأمسك عن التدخل في الشؤون التي لا تعنيه
-

الفصل الثالث

وظيفة الفلسفة

للفلسفة وظيفتان مهمتان :

الأولى أنها تبحث في القضايا التي لا تقع في دائرة العلم بحكم وظيفته ، فهو يتناول الأشياء في أجزائها وهي تتناولها في مجموعها . العلم يبحث « كيف » تحدث الحوادث وتظهر الظواهر ، والفلسفة تبحث في « لماذا » هذه الحوادث والظواهر ، هو يتناول الكون من ناحية وصفه ، وهي تتناوله من ناحية معناه . العلم يصف والفلسفة تحاول أن تعطى للأشياء قيمة وقدرًا . العلم يفسر الظواهر والفلسفة تريد أن تصل إلى الحقائق (Realities) التي تختفي وراء الظواهر والوظيفة الأخرى للفلسفة تنحصر في أنها تبحث في قضايا العلم ذاته ، تنبه العلم إلى أنه ساذج في بعض الحالات ، يأخذ الأشياء على علاتها ويسلم تسليماً مطلقاً للأدوات التي يستعملها في أبحاثه ، ويأخذ نتائجها على أنها صادقة لا تقبل الشك في معظم الأحيان

العلم لا يستعمل في أبحاثه سوى الظواهر المشاهدة المحسوسة ،

ولنضرب على ذلك مثلاً بالسبب والنتيجة التي قدمناها ؛ كل ما يعنى العلم فى هذا الموضوع هو شيثان (١) إن السبب يسبق النتيجة ، أو بعبارة أخرى إن العلاقة بين السبب والنتيجة هى علاقة زمنية بحتة ، ومن وجهة نظر العلم ، يكفيه هذه العلاقة دون غيرها فهو لذلك لا يحاول بحال أن يبحث وراء علاقة أخرى قد تكون أوثق من مجرد الترتيب الزمنى ، ولذلك متى أراد العلم أمراً هياً له أسبابه فى فترة من الزمان ، ثم اطمأن واثقاً بأنه سوف يحصل على النتيجة المطلوبة فى الفترة الزمنية التالية

والشئ الثانى الذى يعنى العلم به كل العناية هو مجرد رأى أو نظرية له عن الكون ، ابتدعها ابتداءً واخترعها اختراعاً ثم استخدمها فى شئونه استخداماً متواصلاً ؛ وهذه النظرية أو هذا الرأى هو أن الكون منتظم يتبع قوانين موضوعة لا يحيد عنها بأى حال من الأحوال . يؤمن العلم بأن الكون صادق فى ظواهره لا يكذب ولا يخدع ، موثوق به لا يتصرف فى الغد إلا كما تصرف بالأمس ، و بعبارة أخرى يؤمن بأن الكون منظم مرتب (Orderly and Uniform) لا يمكن أن يحيد عن خطته الموضوعة له أو يخالف القوانين المألوفة لديه ، فالأجسام تجذب بعضها بنسبة معينة ، وهذا هو المشاهد بالأمس ، وقد خضعت

جميع الأجرام لهذا القانون فيما سبق ، وهذا بالطبع حق لا ينازع العلم فيه منازع

وإنما العلم لا يقف عند هذا الحد ، بل يتعداه ويفترض اقتراضاً لا يقوم عليه دليل بحال بأن الكون سوف يخضع لهذا القانون في المستقبل ، وسوف تجذب الأجسام بعضها بعضاً بهذه الكيفية في الغد كما فعلت بالأمس . وإذا سأل العلم لماذا يفعل الكون هكذا ، ولماذا هو مطالب بأن يتصرف في غده كما تصرف في أمسه ، يجيب بأنه موقن بهذا لأن الكون منتظم لا يناقض بعضه بعضاً ، مرتب لا يشذ بعضه عن بعض (Orderly and Uniform)

لكن الفلسفة لا تسلم بهذا على علاته ، بل تلحف بالسؤال وتتطلب الجواب ، تتساءل الفلسفة قائلة : « وكيف عرفت أيها العلم أن الكون يخضع للقوانين ؟ » يقول العلم : « عرفت ذلك من جميع التجارب السابقة التي أجريتها » ، والفلسفة لا تجهل بالطبع جميع هذه التجارب ، ولكنها تصر على أن ما قد حصل لا يعين ما سوف يحصل في المستقبل ، فقد يخلف الكون ظن العلم في أنه يخضع للقوانين ؛ يجوز ذلك بالطبع ، والعلم يسلم به ولا ينازع فيه ، وكل ما يزعمه العلم في الواقع أن قانونية الكون وانتظامه هو في الواقع مبني على إيمان أو ظن

الواقع أن العلم لم يبحث علة الانتظام في الكون وخضوعه للقوانين العامة ، لم يبحث هذا لأنه ليس من شأنه أن يبحثه ، وبحته إياه — على فرض أنه أزمع البحث فيه — لا يهم العلم ولا يقدم أو يؤخر في أبحاثه العادية ؛ وإنما كل ما يهمه من خضوع الكون لقوانين عامة تربط تصرف جزئياته ، أن هذه الجزئيات تتصرف بالطريقة التي ينتظرها العلم ، فليس من شأنه مثلاً أن يفهم طبيعة السببية ، أو هل السبب عامل موجب في النتيجة ، أم أن الصلة بينهما مجرد صلة زمنية ، فيسبق السبب النتيجة ثم ينتهي الموضوع عند هذا الحد . لا يهمه هل السبب يخلق النتيجة ، أم يوجد بها بشكل من الأشكال ، وهل هذا التابع بينهما ينبنى على قوة ملازمة في طبيعة السبب ، أو على وجود عقل في الكون يحتم هذا الارتباط بينهما . لا يهم العلم شيء من هذا ، وإنما كل ما يهمه هو أن يجد النتيجة المطلوبة عندما يجهز لها أسبابها أو أنه عندما يمنع السبب بمحض إرادته تتمتع النتيجة بالتبعية

ولكن الفلسفة تبحث في نفس هذا الشيء الذي لا يهم له العلم ، تبحث في طبيعة هذا الارتباط بينهما ، وتتساءل عن نوع هذا الإلزام ، ولماذا تتبع النتيجة السبب ، لماذا لا تتقدمه مثلاً ؟ يقول العلم إن دخول نوع معين من الميكروبات في جسم الإنسان

يسبب له الإصابة بحمى التيفوئيد ، فتسأل الفلسفة لماذا يصاب الإنسان بهذه الحمى عندما تدخل هذه الميكروبات فى جسمه ، وما العلاقة بين الميكروب والحمى ، وهل الحمى من صنع الميكروب وبارادته ، ولماذا يتحتم هذا الارتباط بينهما ، وهل هذا التحتم من فعل الميكروب ذاته ، أم من فعل قوة خارجة عنه ، أم هل مجرد سبق فى الزمن كاف لحل هذا المشكل ؟ وبالاختصار فإن السببية موضوع للفلسفة دون العلم

ثم تسأل الفلسفة ، إذا كان لكل نتيجة سبب ، أو لكل حدث قوة أو شيء يحدثه ، فما أصل هذا السبب ، من أحدثه وكيف وقع فى هذا الكون ؟ لا بد وأن يكون له هو بدوره شيء أنتجه ، لا بد وأن يكون السبب نفسه نتيجة لسبب آخر قبله . ولنفرض أن كل سبب نتج عن سبب تقدمه ، فما هو السبب الأسمى أو الأولى (first Cause) الذى أوجد كل هذه الأشياء والحوادث والظواهر ؟ ولسنا نتعنت فى إيراد هذا السؤال ، لأنه قد ورد على الإنسانية من قديم الزمان وحاولوا له جواباً

ولكن نظام السببية هذا له لوازم لا بد وأن تتبعه كظله ، له نتيجة منطقية لا يمكن أن تتحلل منها ، وهى أن الحوادث (events) تحدث بتقدير معين ، وبارادة معينة وبنظام موضوع حكم يخضع الحوادث للزمن ، ويملى التصرفات ولا يمكن لشيء

أن يحدث إلا متى أريد له أن يحدث ، واذن نكون نحن أيضاً آلات صغيرة في دولا ب الزمن ، نسير لأنه يسير ، وننفل لأنه يراد لنا أن ننفعل ، و ننفعل لأننا مضطرون لهذا التصرف دون سواه ؛ فكأن القاتل لا يحيص له عن أن يقتل لأن النظام الآلى للكون يسلبه كل ذرة من الحرية ، ولأن نظام السببية هذا يجعل السكون كدولا ب كبير يدور فى مجموعة وليس لأجزائه إلا أن تدور معه دون بحث أو تفكير

وكيف يكون الحال هكذا على حين أننا نشعر كأفراد أن لنا حق الاختيار وحق العمل المستقل ؟ كيف ينسجم نظام السببية هذا مع ما أشعر به أنا فى قرارة نفسى من أن لى الحرية أن أكتب هذه الصفحات أولاً أكتبها ؟ وكيف تتفق هذه الآلية مع نظامنا الاجتماعى ؟ إذ أن فى هذا النظام الاجتماعى يحاسب كل إنسان على ما فعل ، ولا يقبل منه تعلات أو معاذير . فالخطىء يجازى والمحسن يثاب دون التفات إلى هذا النظام الآلى للكون ، ودون التفات إلى النظرية السببية التى فرضها العلم على الكون فرضاً وسار بمقتضاها فى أبحاثه المختلفة . والنتيجة أن شعور الفرد بحريته يتنافى مع نظرية العلم فى السببية ، وهذا بالطبع وحده كاف لأن تأخذ الفلسفة على عاتقها بحث هذه القضية من أساسها بحثاً بعيداً عن التحزب لرأى معين

ثم إذا كان كل شيء مقدراً تقديراً ، وكان الكون يخضع
لنظام معين لا يمكن أن يحيد عنه ، فما هي غاية هذا الكون ؟ إذا
كانت نظرية السببية صحيحة فإلى أين يسير بنا هذا النظام ؟
لا بد وأن تكون للكون غاية يسعى إليها وغرض يرمى إليه ،
فما هو هذا الغرض ؟ يقول العلم إن الكون يسير بمقتضى خطة
موضوعة ، فمن وضع هذه الخطة أولاً ، ولماذا وضعت هذه الخطة
وماذا ترمى إليه ؟ هذا أيضاً تبحثه الفلسفة لأنها معنية بأمثال هذه
القضايا التي لا تهم العلم

ومع ذلك ، و برغم كل ما تقدم ، قد يجوز أن العلم مخطئ ،
في تمسكه بنظرية السببية هذه ، وقد يجوز أنه أخطأ في تقديره أن
لكل سبب نتيجة ، وأن كل نتيجة تتبع سبباً . قد يمكن أن
تكون الصلة الزمنية بينهما مجرد وهم أو مصادفة ، فقد يمكن أن
الحوادث تحدث من تلقاء نفسها وبالصدفة دون تدخل من أحد
أو من شيء . قد يجوز أن يصاب المرء بالتيفود لمجرد أنه أصيب
بها دون أن يكون هنالك سبب أو نتيجة ، ودون أن يكون
هنالك ارتباط بين هذا الحدث والحوادث الأخرى مثل دخول
الميكروب إلى جسمه ؛ إذا صح هذا — ولا يهم الفلسفة سواء
أصح أم لم يصح — يكون الكون عبارة عن أجزاء مستقلة حرة
لا يرتبط أحدها بالآخر إلا عن طريق الوجود — فليس يرتبط

التيفود بالميكروب إلا أن هذا موحود ، وذاك أيضاً موجود ،
وكل منهما يتصرف مستقلاً عن الآخر في حدود اختصاصه

وبالاختصار نرى أن العلم يضع نظريات وقوانين عامة يطبقها
في الحالات الخاصة ، ويجد أن هذه الطريقة تصلح له في عمله .
يفرض أن لكل سبب نتيجة مثلاً أو يفرض أن الكون خاضع
لنظم وقوانين لا يحدد عنها ، ثم يسير العلم في شئونه على هذا الزعم
كأنه حقيقة واقعة لا شك فيها ، وهو يفعل ذلك لأنه عاجل
بعض الحقائق الموضوعية وبعض الاختبارات وبعض الحوادث
فتبين له أنها على الأرجح تخضع لمثل هذه القوانين العامة .
فيفترض وجود هذه القوانين والنظم ويذهب لشأنه يعالج هذه
الحقائق الموضوعية لا يعنيه شيء بعد هذا ، وإذا سأله هل يدري
أن فروضه هذه حق ، يجيبك أنه لا يقطع بصحة ذلك قطعاً باتاً ؛
ثم هو لا يعنيه صحتها أو عدم صحتها ، وإنما يعنيه شيء واحد وهو
أنها قد حققت له أغراضه التي يسعى إليها ، ثم إذا سأله هل هو
واثق من أن هذه القوانين سوف تصدق في المستقبل يجيبك أنه
لا يدري ، ولا يعنيه أن يدري ، وإن كانت على الأرجح
سوف تصدق

أما الفلسفة فلا تكتفي بهذا ، وإنما تبحث وتجد وتجتهد إلى
أن توفق إلى حل الإشكال فيتبين لها صواب هذه القوانين من

خطئها ، ولكنها على كل حال لا تنى تبحث وتدرس . حقاً إنها لم تصل إلى نتائج باهرة قوية كما فعل العلم وكما لا يزال يفعل في كل يوم ، وحقاً إن موقفها كان سالباً أكثر منه موجباً في هذه الأبحاث — وهذا بالطبع أحد الأسباب ، التي جعلت العامة تنصرف عنها إلى العلم — ولكنها على أى حال قد أدت واجبها في كثير من الأحيان ، ومن هذا الواجب أنها نهبت العلم إلى كثير من أغلاطه التي وقع فيها ؛ وأظهر هذه الأغلاط وضوحاً إيمانه المطلق بصواب نتائجها التي وصل إليها

أتى على العلم وقت كان يقطع فيه بصحة نتائجها ، ولا ينى يؤكد بكل ما يملك من قوة أن هذه النتائج حق لا يأتيها الباطل بأى شكل من الأشكال ، وأنه إذا كان في الوجود شيء اسمه حق فيكون هذا الشيء هو الحقائق العلمية ؛ وأمعن في هذا التوكيد بشكل طغى على كل تفكير آخر حتى عدنا لا نسمع بشيء ولا يسمح لنا أن نسمع بشيء إلا إذا أقره العلم . والعلم شكل العالم بطريقة آلية مادية ينتفى معها كل أثر للقيم والغايات ، فأصبح الكون آلة كبيرة تدور كالعجلة ولا تعلم لماذا هي تدور ، وأصبحت المادية هي الدين الذي لا يوجد دين سواه

فعل العلم كل هذا ناسياً أن الأرض التي يقف عليها لا تثبت لنقد منطقي يوجه إليها ، وكان أن الفلسفة خدمته بأن نزعته

من رأسه الفرور وأرجعته نوعاً إلى صوابه . فأصبح اليوم يعيش معها جنباً إلى جنب ، كل منها يسعد بأبحاثه في دائرته دون أن يعتدى على الآخر أو يقرب منه ، إلا إذا كان لاطلاعه على كشف جديد أو مفاوضة في الرأي

لم تثبت الأرض تحت قدمي العلم لسبب بسيط جداً تقدمت به الفلسفة وأختمته به ، فعاد متواضعاً حياً كما يجب أن يكون العلم . من المعلوم أن العلم يبحث عن الحقائق الموضوعية (facts of experience) والآن ما هي هذه الحقائق الموضوعية ؟ (What is a fact of experience ?) والجواب الذي نحظى به بالطبع هو أن الحقيقة الموضوعية هي ما نشاهده أو ما نختبره في حياتنا ، والملاحظة والاختبار بالطبع لا يأتیان إلا عن طريق الحس ، كاللمس أو السمع أو النظر ؛ فكأن العلم يقول بعبارة أخرى : إن الحقيقة هي ما أتوصل إليه عن طريق واحد من أدوات الحس هذه . فإذا كان الأمر كما ذكرنا ، وإذا كان كل ما نعلمه عن هذه الحقائق آتياً إلينا عن طريق الحس فقط ، فهل يحسن بنا أن نأمن هذه الأدوات دون غيرها في الوصول إلى هذه الحقائق ؟ هل نستطيع أن نفعل ذلك مطمئنين ، والواقع أن أقل ما يقال فيها أنها لا تقدم لنا الأشياء على حقيقتها والبرهان على أن الحواس لا تقدم لنا الأشياء على حقيقتها

قريب منا أو هو بين أيدينا ، ونستطيع أن نأخذه من العلم نفسه
فتريح أنفسنا عناء التدليل بأدلة خارجية ؛ أنا الآن جالس إلى
مكتبي أكتب هذه الكلمة ، وأمامي مكتب من الخشب الصلب
القوى له طول وعرض وارتفاع ، وهو كتلة واحدة لا يتخللها
فراغ بأى شكل من الأشكال ، أو على الأقل حواسي جميعها
تداني على أن أجزائه مرتبطة ببعضها بشكل لا يجعل بينها فراغاً .
ولكن ما الرأى إذا كان العلم نفسه قد أثبت أنه مركب من
الكثروانات وبروتونات ، وأن هذه وتلك طاقة كهربائية لامادة
فيها ، وأن الفراغ بينها أكثر بكثير من الشحنات الكهربائية
الموجودة فيها ، وبمعنى آخر أن المكتب الذى أكتب عليه ليس
هو بمادة ولا صلب ويتخلله الفراغ الكثير ، أو بعبارة أخرى
أن حواسي لم تصدق ولا فى واحدة من الحقائق التى أدخلتها فى
رأسى ؛ ومع ذلك فالعلم يعتمد فى الوصول إلى الحقائق على هذه
الحواس التى برهن العلم نفسه على أنها قد لا تصدق ، وقد لا تنقل
الأشياء على حقيقتها

هذا مثل واحد على أن الحواس التى يعتمد العلم عليها فى
الكشف عن الحقائق قد تخطئ — بل لا بد وأن تخطئ ،
ونحن نعلم بالطبع أن حياتنا كلها واختباراتها جميعها — من يوم
أن نولد إلى يوم نموت مؤسسة على هذه الحواس ، ونحن نأخذ

أخبارها على أنها قضية مسلمة صادقة تتفق مع الحقائق التي
تحيطن بنا ، وسنتناول هذا بالشرح والتفصيل في الأبواب التالية .
ويكفي هنا أن ننبه إلى أن المدركات الحسية أو الصور التي
تدخل أذهانتنا عن الأجسام والأشياء حوالينا قد لا تتفق مع
حقيقة هذه الأشياء على الإطلاق ؛ وأقرب مثل أمامنا هو كروية
الأرض ، فكل حواسنا تؤكد لنا أنها مسطحة ، ولا يمكن
إلا أن تكون مسطحة ، بينما العقل أثبت بما لا يدع مجالاً للشك
أنها ليست كذلك

تبين الآن أن من وظائف الفلسفة أنها تنبه العلم إلى الحفر
التي تعترض طريقه ، والتي قد يتردى فيها إن لم يحترس لنفسه .
فكل قضاياها الكبرى التي يتمسك بها ويجدها صالحة له في أعماله
التي يضطلع بها قد تكون خطأ من أساسها ، وقد يجوز أن
وسائله التي يستخدمها في أبحاثه تعجز عن إظهار هذا الخطأ في
قضاياها ؛ أما الفلسفة فتقدم له هذه الخدمة في جميع الأدوار

الفصل الرابع

ضرورة الدراسات الفلسفية

الدراسة الفلسفية هي محاولة الإنسان أن يفهم الكون حوله ، هي أعمال الفكر لفهم العوالم التي تحيط به ، وهذه العوالم ، هي عالم المادة والظواهر الطبيعية في مجموعها ، وعالم الفكر (Ideas) وعالم القيم (Values) ، فهذه الدراسة هي في الواقع مجهود العقل البشري في فهم الكون فهماً كلياً اجتماعياً شاملاً ، فهمه كوحدة مرتبطة بالأجزاء متصلة

ليس هذا فقط ولكن الإنسان مغمور على تقدير الأشياء ووزنها بميزان ليرى قيمتها وقدرها ، وهذه القيمة هي في الدراسات الفلسفية عبارة عن فهم الأغراض والغايات ، لماذا هذا ولماذا ذاك ؟ وما الحكمة في وجود جميع هذه الأشياء ؟ وهل للحياة غاية تسعى إليها ، وهل هي تستطيع أن تحقق هذه الغاية ، وهل هذه الغاية في نفسها ملزمة ، وهل في طبيعتها ما يرغب الأشياء على الوصول إلى هذه الغاية ؟ ثم هل هذا الكون صديق للإنسان ، بمعنى أنه ينوي تحقيق المثل العليا للإنسان من خير ومن جمال ،

أم هو مجرد آلة صماء عمياء تدور ولا يهتما انتصار الجمال والخير
على القبح والشر؟

لا يستطيع الفرد منا أن يسير في الطرقات العامة دون أن
يشاهد بعض المظاهر الاجتماعية والطبيعية التي لا يتسنى للإنسان
معها أن يكف عن هذه الأسئلة وأمثالها ، فالخير والجمال يشاهدان
في كل آونة وأخرى ، ولا يملك الإنسان إلا أن يشعر حيناً بأن
الدنيا بخير ، وأن العالم صديق للإنسان ، وأن الحياة جميلة لذينة .
وما أبدع هذا الوجود عندما يواجه الإنسان الجمال والخير بين
الفينة والفينة ، عندئذ يطمئن الإنسان لهذا الكون ويغدق عليه
جميع الصفات الطيبة ، ويشعر أن الروح المحرك له صالح وجميل .
يعطف على الفرد ويعينه على تحقيق مثله العليا ، فلا يملك
الإنسان نفسه عن أن يتفلسف ، وعن أن يكون له رأى معين
في الكون وفلسفة خاصة في الوجود .

وفي يوم آخر يرى القبح والشر يملآن الأرض ، ويسدان
المنافذ على الناس ، ويجعلان الحياة ثقيلة بغیضة لا تطاق . يود
الفرد لو يتخلص منها فيريح نفسه من مقارفة هذا القبح وهذا
الشر الذي يعج به الكون ، فلا يملك الإنسان نفسه عن السؤال
« هل الشر طبيعة الكون ، وهل الكون في الأصل قبيح شرير
حتى تظهر عليه هذه الظواهر القبيحة الشريرة ؟ » هل الشر فيه

هو الأصل أم هو طارئ عليه أشبه بمرض ينتابه بين الفينة والفينة ، فإذا كان الشرأو القبح هو الأصل والعنصر الأساسى فى هذا الكون أظن أن الفلسفة الأيقورية وحدها لا تكفى لمواجهة هذا الكون ، وإنما أظن الخروج منه بالموت هو السبيل الوحيد للإنسان : فمن الجبن أن نقبل هذا الحكم علينا وأن نستكين له ونسكن إليه

فالفلسفة فى الواقع ليست دراسات نظرية فحسب . وليست هذه الدراسات منفصلة عن الحياة اليومية بعيدة عن الاتصال بها والتأثير فيها ، وإنما هى نظرة إجمالية فى الكون ، واتجاه فكرى عام نحو الحياة فى مجموعها . وهذه النظرة ، وهذا الاتجاه الفكرى يؤثر بطبيعة الحال فى تصرفاتنا اليومية ، وفى معالجتنا للحوادث التى تمر بنا : بمقتضاه نسير فى عملنا ، ونواجه النظم الطبيعية والاجتماعية التى تحيط بنا ، ونحدد ميولنا نحوها ، وتصرفاتنا تجاهها . ولكى نبين أثر فلسفة الفرد فى حياته العادية نورد الحادثة الآتية :

كنت فى الترام يوماً من الأيام ، وكان يسير ، أو أخذ يتحرك ويسير من المحطة ، وكان مزدحماً ليس فيه مكان يستريح فيه الإنسان ، وقبل أن يبلغ أقصى سرعته ، أقبل علينا رجل ووثب إلى عربة الترام ، واعتدل فى وقفته ، بعد أن تعرض

للخطر ، فأخذ أحد الركاب يحاوره حواراً لذيذاً جعلنى أطبق الكتاب الذى كنت أطلع فيه وأصغى إليهما بسمى ، لأن بحثهما انتقل من تلك الحادثة المعينة إلى بحث فلسفى هام . هما إنسانان عاديان أظنهما من طبقة العمال أو الباعة المتجولين ، وعلى هذا لا يمكن لإنسان أن يهتمهما بدراسة الفلسفة بأى حال من الأحوال ؛ ومع أنهما لم يدرساها ولم يبحثا فيها بطريقة منظمة ، فقد كان واضحاً أن لكل منهما فلسفة معينة ، ورأياً فى الكون معيناً ، وبمقتضى هذه الفلسفة يتصرف كل منهما فى شئون العيش والحياة . وإليك ما دار بينهما من حديث ، منه تستطيع أن تعرف فلسفة كل منهما ورأيه فى الكون :

١ — ما هذه العجلة يا أخى ، ولماذا هذا التزاحم الذى قد

يعرضك للخطر ؟

ب — جرى خير

١ — خير ماذا ؟ ألا تخشى أن تسقط تحت عجلات

الترام فتتوت ؟

ب — كلا لا أخاف هذا ولا أخشاه

١ — ما هذا ؟ ألا تخاف الموت ؟

ب — لا أخشى الموت لأن العمر مقدر فى الغيب ، إن

أنت ساعتى لا يعينى منه شىء ، وأما إذا لم تحن الساعة فلن
يمسنى ضرر

١ — ألأن العمر مقدر تعرض نفسك للترام وتقول إن كان
الله يريد لى الموت مت ، أما إن لم يكن يريد لى الموت
فلن أموت ؟

ب — نعم أعرض نفسى للترام دون خوف لأنه إذا لم يكن
الموت مقدرآ لى فلن يستطيع ألف ترام مجتمعة أن تميمتى
١ — هذا كلام لا يقبله العقل ، لأنك تستطيع أن تودى
بحياتك متى أردت ؟

ب — كلا لا أستطيع أن أموت إن أردت ، ولا يمكن
لى أن أموت إلا إذا أريد لى ذلك
١ — هذا عين الجنون
ب — هذا عين العقل

من هذه المحاوره البسيطة بين هذين الإنسانين العاديين
الأميين على ما أظن ، يتبين للقارئ أن لكل منهما فلسفة (والفلسفة
هى رأى جامع فى طبيعة الكون) ، و بمقتضى هذه الفلسفة يتصرف
كل منهما فى الحياة العادية ، ويواجه الحوادث ، ويقبل على
الاختبارات يساهم فيها . ولا يمكن لفرد منا أن يعيش وينشط
إلا متى كانت له فلسفة يسير بمقتضاها

وأحد هذين الرجلين يؤمن بالفلسفة الجبرية (Determinism) وملخص هذه الفلسفة أن الكون آلة كبيرة خلقت في يوم من الأيام ، ووضعت لها القوانين التي تسير بمقتضاها ، وهذه الخطة تتحكم في تصرف الكون كمجموعة ؛ ولكن للكون أجزاء صغيرة هو مكون منها ، والإنسان جزء بسيط من هذا الكون كباقي الأجزاء ، فإذا كان للكون طريق لا يمكن أن يحدد عنه ، ولا يمكن لجزء منه أن يحدد عنه ، فنحن إذن مضطرون بحكم النظام الكونى أن نفعل ما نحن فاعلون ، ليس لنا إرادة أو رأى فيه ؛ ليس هذا فقط ، وإنما لابد وأن يكون للكون غاية يسعى إليها وأفقه راغم . فهو بطبيعة الحال مدفوع إلى هذه الغاية دفعا . ونحن كذلك واصلون إلى غاية معينة ليس لنا فيها رأى ، وليس لإرادتنا فيها دخل

فإذا كان الكون آلياً ، وإذا كانت الفلسفة الميكانيكية أو الآلية هى النظرة الصحيحة للكون ، أو إذا كان الكون حقيقة آلياً ، فلسنا بطبيعة الحال مسئولين منطقياً أو أخلاقياً عن الشرور التي نرتكبها والآثام التي نجتريها ، ذلك لأننا مدفوعون إليها محمولون على أن نقترفها تبعاً للنظام الكونى الذى وجدنا فيه ؛ ليس هذا فقط ، ولكن لنا عذرنا إذا نحن قعدنا عن الإصلاح الاجتماعى والأخلاق ، لأن جهودنا هباء فى هباء لا تقدم ولا

تؤخر فى الموضوع . ثم كل هؤلاء المصلحين والإنسانيين أناس مغفلون يصرفون الحياة فى غير طائل

أنا لا أزعم أن هذا الرجل الذى نحن بصدده درس فلسفته بهذا الشكل ، وتتبعها إلى نتائجها القصوى ، ولكن تبين لنا على كل حال أن له فلسفه فى الحياة معينة ، وأنه يتصرف مع الناس بمقتضى هذه الفلسفة التى يؤمن بها

وأما فلسفة الآخر فهى فلسفة الحرية والاختيار التى يطلقون عليها الإرادية (Indeterminism) وهى على تقيض سابقتها . تزعم أنه وإن كان للكون نظم وقوانين وخطة مرسومة يسير بمقتضاها إلا أن فى الكون أيضاً حرية واختياراً ، وأن لأجزائه الحرية فى التصرف كيفما يحلوها ؛ وبمعنى آخر ليس الكون آلة كبيرة تدور تبعاً لإرادة خارجية عنه ، وإنما للكون كما لأجزائه رأى فى الموضوع

هذه الحرية بالطبع تنفى وجود غاية يسعى إليها الكون ، فلا يمكن أن يكون متجهاً إلى حالة يراد له الوصول إليها ، وإنما هو يسير وآلته تدور ، ولأجزائه أن تسير به إلى حيث تريد ، فقد يكون العقل الذى يديره جزءاً منه ، يحاول أن يسترشد فى تصرفاته بالنور الذى لديه ، وفى هذه الحالة ، إما أن الله يكون قد خلقه وأوجد فى ثناياه الأدوات التى يسير بها فيختار غايته ويتوجه

إليها كما يريد وكما ينبغي . وإما أن يكون قد خلقه الله على هذا
النوال ، وتركه وشأنه . وإما أنه يكون وجد بالمصادفة دون أن
يوجده أحد ، ثم يتصرف بالمصادفة أيضاً ، ويصل إلى ما هو واصل
إليه بالمصادفة ؛ وفي هذه الحالة الأخيرة لا يستطيع الإنسان أن
ينتظر شيئاً في هذا الكون إلا ما يستطيع هو بنفسه أن يتمه

وعلى أى حال سواء أكان الاثنان مخطئين أو أحدهما
مصيب فالنتيجة التي وصلنا إليها هي هذه : إن لكل إنسان منا
فلسفة يسير بها ، ولكل منا نظرة يتجه بها في هذه الحياة ، فبعضنا
متفائل بالحياة يقبل عليها كل الإقبال ، ويشق بها كل الوثوق ،
فيسير فيها فرحاً نشطاً مطمئناً أنه سوف يصل إلى غاياته القريبة
التي يسعى إليها . وبعضنا متطير من الحياة ، متبرم بها لا يشق بها ،
ولا يظن أن الكون صديق للإنسان بأى حال من الأحوال ،
وإنما غاية ما يقبله من الكون هو الحياة ذاتها يقضيها كيفما اتفق ،
وكيفما كان إلى أن تنقضى بأى حال

بعضنا يؤمن أن لمجهوداتنا أثراً في إصلاح أحوال الحياة
وجعلها ملائمة للفرد الإنسانى بشكل يجعله سعيداً فيها ، فيسعى
جهده في محاربة الشرور الاجتماعية كال فقر والفاقة والمرض
والقبح ، ويؤمن أن في تضافر الإنسانية خلاصها ، وفي أنانية
الإنسان هلاكها . فيدعو إلى الإصلاح جهده ، ويحاول أن يحمل

الناس على العمل في سبيل إسعاد نفوسهم . و بعضنا يظن أنه لا بد أن يكون ماهو كائن ، وأن جهودنا عبث في عبث ، وهم في غير طائل ، وأن الأفضل للإنسان أن يريح نفسه ، ويستسلم للقضاء ، ويتخاذل عن النضال في سبيل الحياة لأنها لا تفيد من هذا النضال بأية حال

كل هذه النظرات للحياة موجودة متوافرة بيننا نلمسها في الطرقات وفي البيوت ودور الأعمال ، ولا يمكن لفرد يرى الحياة ويتصل بها ويراقب جميع الظواهر أن ينكر وجود هذه الاتجاهات الفكرية ، وهذه النظرات المتباينة ، وهذه الفلسفات المتعددة ، وأنه مهما حاولنا أن نمنع نفوسنا عن أن تكون لها هذه الفلسفات لا يجديها ذلك نفعاً

هذا من جهة ، ومن الجهة الأخرى نجد أن في طبيعة تركيبنا ، وفي تكوين عقولنا ذاتها ما يجعلها دائماً أبداً مهمومة بهذه المضلات ، فحتى إن أردنا أن نمسك أنفسنا عن الخوض في هذه القضايا الكبرى ، والتفكير فيها لا نستطيع أن نفعل لأننا في هذه الحالة نكون كمن يكلف الأشياء ضد طبيعتها ، أو كمن يحاول أن يمنع الحياة من الحركة والنشاط ، وهما من طبيعة الحياة أولاً ، ثم هما وسيلة الحياة للحياة ثانياً ، والغاية من الحياة ثالثاً . فوسيلة الاطراد في الحياة هو أن تنشط هذه الحياة وتتحرك ، ثم الغرض

من الحياة كما نراها هو أن تصل إلى درجة معها يتجه نشاطها إلى
الخير والجمال لتستمتع بالحياة

فالتفلسف هو نوع من المران العقلى ، ونوع من النشاط
الضرورى لنماء العقل واتساعه وشموله ، بحيث يصبح أقدر على إسعاد
الكائن أو مساعدته على أن ينسجم مع الحياة فى مجموعها . والعقل
لا ينجو ويتسع أفقه وتزيد كفايته إلا بمعالجته لهذه المشاكل ،
ومحاولته أن يستوعبها ويفهمها ويجد لها حلاً معقولاً يستريح إليه .
ولولا أن العقل مفطور على أن يعالج هذه المشاكل لما توصلنا إلى
مثل هذه النتائج العلمية التى توصلنا إليها

ومحصل القول أنه برغم تفوق العامة من التفلسف ورميهم للفلسفة
بجميع النقائص وتشكيكهم فيها ، ومحاولتهم أن يققوا الإنسان
عن البحث فى القضايا الكبرى هذه ؛ برغم هذا كله فإن الناس
جميعاً من عامتهم إلى خاصتهم يتفلسفون وإن كان بعضهم لا يسل
أنه يتفلسف

الباب الثاني

قضايا الفلسفة

الفصل الأول

القضايا الفلسفية

للفلسفة ثلاث قضايا كبرى تحاول أن تعالجها من قديم الزمان ولا زالت مكتبة على هذا العلاج ، وهذه القضايا الكبرى هي :

(١) قضية الوجود

(٢) قضية الخير والجمال

(٣) قضية المعرفة

فالقضية الأولى ، هي : « ما هي الحقيقة ؟ » والثانية : « ما هو الخير والجمال ؟ » والثالثة : « كيف نصل إلى هذه الحقيقة أولاً ؟ وهل نستطيع الوصول إليها ثانياً ؟ »

والسبب في ظهور التفكير الفلسفي هو أن الإنسان من فجر التاريخ لم يكن مطمئناً إلى الظواهر الطبيعية ، والأحداث اليومية كما تصل إليه عن طريق الحس ؛ كان يشاهد تعدد الأشياء والإختبارات وتباينها بتباين الظروف التي تحدث فيها ، وتباين الأشخاص الذين يختبرونها ويتصلون بها عن قرب ؛ يولد الطفل مثلاً رضيعاً ضعيفاً ، فتعتنى به أمه وتطعمه وتحببه وتدفع عنه

الأخطار ، وهو في حياته الأولى كتلة من اللحم تنفعل وتتأثر بالبيئة المحيطة به ، يمرض ويصح ، يضحك ويصيح ، يلعب ويتحرك ، ولكنه إنسان على كل حال ، لا يعقل كما نعقل ، ولا يتصرف كما نتصرف لأنه لا يستطيع ، ولكنه إنسان على كل حال

ثم يكبر هذا الكائن الحى ويخرج إلى الطرقات ويباشر نوعاً من الحياة لانباشرها ، ويستجيب للبيئة بشكل لا نستجيب به ، يبكي حيث لا نبكى ، ويضحك حيث لا يخطر على بالنا أن نضحك ، يفرح ويسر لأنه صبي صغير ، ولكنه إنسان على كل حال ، أو نزع من نحن أنه كذلك . وما يزال يكبر وتتغير نظارته للحياة ، ويتغير نشاطه فيها فيكب على الدرس فتى ، ويحصل على قسط من المعارف المدرسية شاباً ، ثم يزج بنفسه في دائرة الأعمال رجلاً . يتزوج وينسل أطفالاً مثله إلى حد محدود ، ويعتنى بهم كما اعتنى آخرون به ، يعولهم ويربيهم ويعدم الجميع الأدوار التى مر بها عالمنا أنهم سوف يمرون فيها كما مر هو فيها ، وسوف يختبرون كما اختبر ، ويجوزون أطوار الحياة التى جازها ، ثم يشيخ صاحبنا ويموت

كان الأقدمون يشاهدون هذه الظواهر ويستوعبونها ويجترونها ، ثم يسألون أنفسهم ما أصل هذا ، وما معناه وغايته ؟ أين هو الإنسان فى جميع هذه الأدوار ؟ هل الإنسان هو الطفل

أم هو الفتى ؟ أم الشاب ؟ أم الشيخ ؟ أهو الرفات الذى يوضع
فى بضعة أقدام مسطحة من الأرض ؟ هل الإنسان شئ من هذا ؟
أم هو جميع هذه الأشياء ؟ هل هو جسم مادى فى حيز من المكان ؟
أم هو فكرة ؟ أم هو حالة من الحالات ؟ وعلى الجملة فنحن الآن
على أبواب الفلسفة : وعلى أبواب قضية الوجود بصفة خاصة

ولكن قبل أن نلج هذا الباب يحسن بنا أولاً أن نعالج
قضية الخير والجمال بكلمة لأنها فى الواقع تتصل بالموضوع الذى
سنبحثه اتصالاً وثيقاً يغرينا بالإطالة فيها ، ونحن لا نرغب فى الإطالة
الآن ، وإنما لا نكون مغالين إذا زعمنا أن هذه القصة فى مقدمة
قضايا الفلسفة أهمية وخطراً ، والواقع أن الفلسفة الأميركية
(Pragmatic Philosophy) أو البراجماتزم تصع هذه القضية فى
المكان الأول من تفكيرها ؛ لا بل هى المحور الذى تدور عليه
البراجماتزم . ومع هذا كله نريد أن نعرفها الآن بكلمة بسيطة
لكى نتفرغ للقضيتين الأخرين اللتين دارت حولهما النظريات
الفلسفية من قديم الزمان ، ألا وهما قضية الوجود وقضية المعرفة ،
وبخاصة الأخيرة منها . ولذلك نتقدم بالكلمة البسيطة التالية عن
قضية الخير والجمال (Axiology)

نقول إن هذه الزهرة جميلة ، وإن هذه المرأة جميلة ، وإن
هذا الضرب من الأخلاق جميل ، وإن شروق الشمس جميل ،

وإن الصبر جميل ، تقول عن هذه الأشياء وعن مئات غيرها إنها جميلة ، والذي يقول هذا الكلام هم الناس بالطبع ، والناس يقولونه لأن لهم عقلاً ، ولأن لهم حساً ؛ وبهذين الطريقين يفهم الناس الجمال مثلاً أو يحسونه ، أو يفهمونه ويحسونه معاً ، فعمدنا هنا طرفان أو ثلاثة أطراف في الموضوع ، وهذه الأطراف الثلاثة هي بالذات ما تعالجه الفلسفة

قد يحتمل أولاً أن هذه الأشياء التي نزع أنها جميلة فيها خاصية أو ميزة ، أو صفة كامنة فيها لا توجد في غيرها ، وهذه الصفة هي ما يجعلنا نحس هذا الإحساس اللذيذ المحبوب ويجعلنا على أن نحكم عليها هذا الحكم ، وهي أنها جميلة ، وبمعنى آخر هذا الجمال الذي نتكلم عنه كل يوم قد لا يكون شيئاً سوى حالة من حالات هذه الأجسام ، أو الأشياء أو الآراء ، بحيث لو انعدمت هذه الأشياء لانعدمت بالتبعية فكرة الجمال هذه ، وكأنها تشبه الطول والعرض والثقل في الأجسام بحيث لو اندثرت هذه الأجسام اندثرت معها هذه الخواص التي تلازمها

وقد يحتمل ثانياً أن هذا الجمال الذي نصفها به له وجود خارجي مستقل عن هذه الأشياء ، فمتى أفاض عليها من جوهره أو من نفسه ظهرت جميلة ، وإن امتنع عن إلbasها هذا المظهر أصبحت قبيحة ، قد يجوز أن يكون الشأن في جمال هذه الأشياء كالأشأن

فى ألوانها ؛ فاللون فى شىء ىنتج من أن الشمس تصب ضوءها على الأجسام فتظهر الأجسام بهذه الألوان التى نأشاهدها بها ، بحيث لو انعدمت الشمس أو احتجبت ، واحتجب ضوءها لأصبحت هذه الأشياء بغير لون على الإطلاق كما هو الحال فى الليلة الخالكة السواد

وقد ىمكن ثالثاً وأخيراً أن تكون هذه الصفة أو الجمال من صنع العقل الإنسانى لا غير ، فلا وجوداً خارجياً لها على الإطلاق . وىكون فى هذه الحالة إننا عند ما نقول إن هذا الشىء جميل . ىكون الجمال لىس شيئاً مستقلاً قائماً بذاته له وجود فى نفسه ، وإنما هو وصف لإحساس يحس به إنسان معين كالآلم والظما . فكأنى عند ما أقول أن هذا الشىء جميل ، أصف إحساسى أنا أو أصف الأثر الذى فى نفسى ، والذى لا علاقة له بالشىء الذى نقول عنه إنه جميل . وإذا كان الأمر كما ذكرنا ىحتمل أن ىكون الشىء الواحد جميلاً وقبيحاً فى نفس الوقت ، جميل عند إنسان ، وقبيحاً عند آخر ، أو جميل عند إنسان معين فى حالة معينة ، وقبيحاً عند نفس هذا الإنسان فى حالة أخرى معينة ، وفى هذه الحالة الأخيرة ىكون الجمال من وهم الإنسان فقط ، بحيث لو كانت طبيعته بغير ما هى عليه الآن لانعدم الجمال من الأرض ولاستوت الأشياء جميعها فى هذه الخاصية

والفلسفة معنية بدراسة هذه الفروض الثلاثة . فمن عملها أن تبحث في هل للجمال وجود مستقل عن باقي الأشياء ؟ أو هل هو من صنع الأشياء نفسها ؟ أى في جوهرها . فهو حالة من حالاتها أو هو وهم وخيال مرتبط بتكوين الإنسان بهذا الشكل وبهذه الكيفية ، فهو مضطر لأن يستجيب للأشياء بهذا الشعور وهذا الإحساس . إن شاءت له حالته قال إن هذا الشيء جميل . وإن شاءت قال عن هذا الشيء نفسه إنه قبيح

وهكذا الحال مع الشق الثانى من هذه القضية وهو الخير . فقد يمكن أن يكون له وجود ذاتى مستقل عن الأشياء وعن شعور الإنسان وإحساسه ؛ وقد يمكن أن لا يوجد إلا فى محبة الإنسان وفى وهمه . وعلى النتيجة التى نصل إليها فى هذه القضية يتوقف الشيء الكثير فى نظريات الفلسفة أولاً ، وفى الحياة الاجتماعية ونظمها ثانياً . فالبحث فى هذه الأشياء ليس نظرياً فقط ؛ وإنما له نتائج بعيدة الغور فى حياتنا اليومية كأفراد وكمجتمعات ، وعلى الحكم فيها يترتب الكثير من شئون الحياة والعمران

وتظهر قيمة هذه الدراسات بالأكثر عندما تتوجه بها إلى ميدان الخير ، وباب الفضائل والأخلاق منه على الخصوص ، فى هذا الباب تشعب الأساليب والطرق والغايات بتشعب الاتجاهات الفكرية فى الباحثين ، وندرس فيما ندرس من هذا الباب تصرفات

الإنسان لا من حيث ماهيتها وحقيقتها ، ولا من ناحيتها النظرية ، بل من ناحية أثرها وغايتها وفائدتها . و بمعنى آخر ليس من وجهتها العلمية وإنما من الوجهة الفلسفية ؛ ليس من ناحيتها الوصفية كما يفعل علم النفس ، ولكن من جهة قيمتها (Its value)

يذكر القارئ بالطبع أنه عند ما كان طفلاً كان أولياء أمورهم ينهونه عن بعض التصرفات ، ويحذرون له بعض التصرفات ، فلا بد أن يكون قد قيل له لا تكذب . ولا بد أنه شعر يوماً من الأيام أنه حرق في أن يكذب ، وربما قد كذب ، ثم ربما يكون قد نال عقابه على هذا الكذب بشكل من الأشكال . هذا شيء يحصل كل يوم ونشاهده كل لحظة ، فليس فيه شيء جديد . وفي الأغلب أن بعضنا قد ارتكب بعض الأغلاط الأخلاقية كالكذب والسرقة والتلفظ بالألفاظ القبيحة ؛ ويغلب أيضاً أن نكون قد نلنا جزاءنا الحق عليها . ثم قد يحدث أن يسأل الطفل أباه في ساعة صفو « لماذا لا أكذب يا أبتى ؟ لماذا أنا مطالب ألا أكذب ؟ » وهذا السؤال بالطبع هو في صميم الفلسفة ؟ لماذا نحن مطالبون بنوع معين من السلوك ، ولماذا نحن ممنوعون من تقيض هذا الضرب من السلوك ؟

هنالك فروض متعددة لهذا السؤال ، وقد تخطر للفرد أجوبة

متباينة لهذه المعضلة ، فأياها أصح ، وأياها أقرب إلى الحقيقة ؟

هنالك حلول مقترحة لهذه المعضلة التي أثارها هذا الطفل :

(١) يرى المنفعيون (Utilitarians) — بنتام وميل وأصحابهما ، والأبيقوريون من قبلهما — أن هذا الخير ليس له وجود مستقل بعيد عن تفكير الإنسان . هذا الخير هو في الواقع من خلق العقل الإنساني ، ولذلك فليس فيه قوة ملزمة لنا ، ولسنا مطالبين أن نتبعه دون بحث أو روية ؛ وعلى ذلك يكون هذا الخير وسيلة أو أداة وليس غرضاً ، هو شيء نستعمله استعمالاً وقتياً لغاية نسعى إليها ؛ ومن هذا ينتج أيضاً أننا إذا استطعنا أن نصل إلى أغراضنا عن طريق آخر غير ما اصطلاح الناس على تسميته خيراً ، وجب علينا أن نفعل ذلك ، ويكون هذا هو الخير في نظرهم . فكأنه يجب علينا أن نستعمل الشر والقيح في الوصول إلى هذه الأغراض التي نحن مهومون بتحقيقها إذا اقتضت الضرورة ذلك

فإذا كان الخير ليس غاية ، فما هي الغاية إذن ؟ إذا كانت الفضيلة والأخلاق وسيلة لشيء آخر ، فما هو هذا الشيء الآخر الذي يعده المنفعيون الغاية والغرض الذي يجب أن نسعى إليهما ؟ هذا الشيء أو هذه الغاية هي المنفعة كما يستدل عليها من الكلمة التي نطلقها على هذا النوع من الفلسفة وأول من شرع هذه الفاسفة ، أو هذه النظرة للكون هو

أرسطبس (Aristippus) أحد تلاميذ سقراط ، وقصد منها
عندما وضعها أصلاً أن تكون الغاية من الحياة هذه اللذة الجسمية
أو البدنية ، الأكل والشرب ، والعلاقات الجنسية ، والراحة
البدنية ، وتجنب الأمراض ، وبالاختصار الاستمتاع بالحياة
استمتاعاً مادياً ، والتلذذ بجميع أطايبها المادية ، وتجنب جميع
أخطارها ، فالغاية من الوجود هو الفرد الإنسانى دون أى
شئ آخر

ثم أتى بعده أبيقور (Epicurus) وتفتح هذه الفكرة ورفع
مستواها عن الأمور المادية الحيوانية إلى المسائل العقلية ، فالغاية
من الحياة عنده إذن هي أن يعيش الفرد عيشة عقلية راقية مهيبة ،
ويوجه كل جهوده إلى الاستمتاع العقلى بالجمال وبالخير وبالحق ،
بعيداً عن القلق والخوف والاضطرابات النفسية التى تنجم عن
الاهتمام بالناحية المادية من الحياة

وبقيت هذه الفكرة أو هذه الفلسفة — فلسفة المنفعة —
تقلب على أوجه كثيرة متباينة تتأرجح بين الاستمتاع المادى
والاستمتاع العقلى زمنًا طويلاً ، ولكنها لم تفقد هذه الخاصية ،
وهي أنها ظلت تدور حول حياة الفرد ولذته ، وظل الفرد الإنسانى
هو الغاية من الحياة إلى أن أتى بنتام وميل وحولاهما إلى الناحية
الاجتماعية ، فأصبحت الغاية من الحياة ومن الكون ليس الفرد

وإنما الجماعة البشرية ، ليس سعادتي وسعادتك وسعادة فلان ،
وإنما سعادة المجموع أو أكبر عدد ممكن من مجموع الناس في
كل مكان . فالخير ليس إذن ما يجلب لك أو لغيرك السعادة .
وإنما ما يجلب السعادة لأكبر عدد من الناس ، وكلما كثر عدد
الناس الذين يسعدون من أى تصرف معين ، كان هذا التصرف
خيراً وفاضلاً ، وبعبارة أخرى أن الفضيلة هى الوسيلة للسعادة .
وتكون أخلاق الفرد قويمه وبالفه درجة عالية من الفضائل
والكمال متى كانت تصرفاته تؤدى إلى سعادة عدد كبير من
الناس ؛ ويجب أن نلاحظ هنا أن الغاية من الحياة — حياة الفرد
وحياة الجماعة ، والغاية من الوجود أيضاً إنما هى السعادة وليس
شيئاً آخر

ولكن نظرية المنفعة فى الفلسفة ضاعت قيمتها ، وذهب
رواقها ، وطرحت جانباً إلى حد محدود ، ولم تعد هى النظرية
الفلسفية الغالبة ؛ والشئ الذى ذهب بأهمية هذه النظرية هو
علم النفس وتجاربه المتعددة والحقائق التى اكتشفها ، فإن هذا
العلم قد اكتشف بما لا يدع مجالاً للشك أن الدوافع النفسية
لتصرفاتنا ليست السعادة أو ما يشبه السعادة . نحن لا نسعى فى
الأرض وننشط ونشقى للحصول على السعادة ، وإنما ننشط فى
الواقع للحصول على أشياء معينة ، ونرغب فى أشياء معلومة ،

فأنت ترغب في سيارة ذات مقعدين مثلاً ، و بعد أن تحصل عليها ،
تشرع تصبو إلى شىء آخر كأن تحصل على السلطة ونفاذ الكلمة ،
ثم تأخذ في تكديس المال ؛ وهكذا تبتدىء الحياة بسلسلة من
الرغبات يأخذ بعضها برقاب بعض لا تنال إحداها حتى تضى
نفسك في الحصول على الأخرى

هذا من جهة الدوافع الداخلية لتصرفات الفرد ، وأما من
جهة أقدار الأشياء وقيمتها ، فنحن لا نضع السعادة في مقدمة
القائمة ، لا بل نفضل عليها الإخلاص والشجاعة والتضحية
والخدمة العامة ، والمواهب العقلية ؛ وبالاختصار إن النظرية
الفلسفية في السعادة كغاية وغرض للحياة قد أخذت تنهار من
أساسها ، لأن السيكولوجية الحديثة قد اكتشفت أن الناس
يتصرف بمقتضى دوافع ونوازع نفسية أخرى غير السعادة

(٢) وهناك فلسفة أخرى تزعم أن الإنسان يتصرف
بمقتضى القوانين الأخلاقية لأن التصرف المبني على هذا الأساس
قين بأن يصل به إلى تحقيق الغاية من حياته — أى إلى النماء
المماثل ، وتفتح كل المواهب التى تكمن فى طيات النفس الإنسانية
وتأدية الرسالة التى وجد من أجلها الإنسان ؛ قد لا نعلم هذه
الرسالة على التحقيق ، وقد لا يكون الفرد منا شاعراً أن للحياة
غاية على الإطلاق ، ولكننا نعلم شيئاً واحداً كل العلم وهو أن

الفرد منا ينشط ويتغير ويتطور إلى حالات متباينة ، فهذا التغير هو في الواقع محاولات للحياة ، إنها تحاول أن تصل إلى شيء أو إلى حالة . فينا دوافع ونوازع وينابيع للحياة تحملنا معها وتسير بنا في الزمان وفي المكان أيضاً ، فإلى أين كل هذا ؟ لا بد أن يكون لكل منا احتمالات معينة ، لا بد أن يكون هناك شيء كامن يريد أن يتحقق في العالم الواقعي ، لا بد أن تكون الحياة فينا مزمنة الوصول إلى شيء . هذا النزوع أو هذا التوجه هو الغرض من هذه الحياة ، وتحقيق الغاية التي ترمى إليها طبيعة الحياة فينا هو الغاية من الحياة ومن السعي ، وهذا ما يسمونه (Energism) (أو النشاط) — فالخير هو في هذا النشاط الفكري والبدني ، هو في الكشف عن الحقائق العلمية ، وفي الخلق والاختراع والريادة والمخاطر ، أو هو في الإقبال على الحياة بكل جراحة فينا والانسجام معها أيضاً

(٣) وقد نكون مطالبين بنوع معين من التصرف والسلوك ليس للمنفعة ، أو لأن فينا حافزاً في حيز الإمكان يريد أن يتحقق في عالم الوجود ، وإنما نحن نتصرف هكذا لأن عندنا نوعاً من الإلهام الخفي Intuitionism يريدنا على الأخلاق . هنالك في قرارة النفس مبدأ أزلي أساسي في تكويننا هو مبدأ الفضيلة ، ولسنا نجد من أنفسنا رضاء أو قبولاً للشر والنقص ، يتبين هذا

الأمر في اختباراتنا اليومية ، فإننا في حياتنا العادية لا نجد صعوبة مطلقاً في فهم الخير من الشر ، فالحدود بينهما واضحة ظاهرة المعالم لأول وهلة بالبدية أو بالإلهام . في قرارة النفس صوت يقول : لا تكذب ، ولا تسرق ، ولا تتسبب في إلحاق الضرر بالغير ؛ نحن لا نصل إلى هذه القضايا بالمنطق والعقل ، أو بالاختبار والتجربة ، وإنما نجدتها في قرارة نفوسنا ، نجدتها مستقرة فيها من نفسها وبحكم طبيعتنا ، هي صوت إلهي خلق معنا يوم خلقنا ، وتدرج معنا في أطوار الحياة المختلفة ، ليس من صنعنا أو بإرادتنا أن نسمع هذا الصوت ولكنه يطن في نفوسنا من تلقاء نفسه عند ما تقدم على المعاصي

وهذه النظرية في الفلسفة ، نظرية الإلهام (أو القانة) — لا تتكلم عن قيمة الأشياء أو أقدارها ، لا تبحث في أفضلية التصرف الأخلاقي ، وأسباب هذا التفضيل ، لا تبحث في لماذا كان الكذب محرماً على الفرد مثلاً ، وما هي الأضرار التي تنجم عن الكذب والتي تلحق بالفرد والمجموع ؛ ليس معنى هذا أنها تغض عينها عن هذه المشاكل وأمثالها ، أو تتقاعد عن البحث في الغايات والأغراض ، فهذا البحث الفلسفي يهيمها وتستريح له ، لا بل تشجعه وتعين عليه ، وإنما معناه أنها تزعم أن العقل الإنساني يعرف بالبدية والإلهام ما هو الخير ، وما هو الشر ، ففي طبيعة

النفس شئ ملازم باتباع الخير ، صوت إلهامى يقول لك : « لا . لا . لا . ابتعد عن هذا التصرف » . وهذا الصوت (أو الضمير) لا يعرفك لماذا يجب أن تبتعد عن التصرفات البعيدة عن الأخلاق ، ولا يقدم لك الأسباب المنطقية المعقولة التى تبرر هذا الامتناع ، لأن على العقل أن يبحث فى هذه الأسباب ، وقد يصل إلى غايته هذه أو لا يصل ، وإنما الشئ الذى لا يأتيه الشك بأى حال هو وجود الإلزام فىنا وجوداً أصلياً ليس من عملنا أو من صنعنا

ويرجع الفضل فى أهمية هذه النظرية الفلسفية وذووعها إلى كانت (Kant) الفيلسوف الألمانى الكبير ، فإن فلسفته الأخلاقية مبنية على الشعور البديهى بالواجب ؛ والواجب عنده هو شئ أساسى فى تكويننا ، لا نستطيع أن نطرحه من نفوسنا ، ونحن لا نملك إلا أن نصغى إلى صوت الواجب فى كل حالة نزمع فيها السلوك والتصرف ، لا يننى هذا الصوت يذكركنا فى جميع الحالات بما يجب أن يعمل وما يجب أن يترك ، أما كيف عرفنا أن هذا ما يجب أن يعمل فى هذه الحالة بالذات ، وأما هذه المعرفة ذاتها فلم تنتج عن الاختبار أو عن التفكير ، وإنما نتجت عن شبه اتصال خفى بيننا وبين الحقيقة العظمى فى هذا الكون ، أو إن شئت قتل إنها نتجت عن حاسة سادسة فىنا ، من شأنها أن تحس بالفروقات الأخلاقية ، وتوصل إلينا هذه الفروقات ،

شأنها في هذا كالأشأن مع العين التي تحس بالفروقات الضوئية وتنبهنا إليها مع فرق مهم ، وهو أن حكمنا في المراتب مبنى على اختباراتنا الماضية ، أو على المقارنة بين ملايين المراتب التي مرت علينا في حياتنا اليومية ، وأما الحكم في القضايا الأخلاقية (Moral issues) فبنى على الإلهام

ويجب أن نلاحظ هنا فرقاً مهماً أساسياً بين هذه النظريات الثلاث ، فالنظريتان الأولتان تبنيان حكمهما في الفضائل على الاختبار والملاحظة ، فهي مبنية على ما اكتسبناه في حياتنا وما تعلمناه ؛ وأما نظرية كانت — أو نظرية الإلهام هذه فإنها لا تسلم بهذا بل تزعم أن المعرفة في القضايا الأخلاقية إنما تأتينا بطريق إلهي غير مفهوم ، عن طريق اتصال خفي أو صوفي بيننا وبين الله . فالحقائق العلمية والمعارف العامة والقوانين الشاملة كل هذه تأتينا عن طريق الاختبار والدرس والحياة ، وأما القوانين الأخلاقية فلا تأتينا من اتصالنا بالعالم الخارجي ، ذلك لأنها موجودة فينا أصلاً

من هذه الكلمة البسيطة في قضية الخير والجمال ، يتبين لنا أثر الدراسة الفلسفية في حياتنا العملية ، وينتفي من أفهامنا — على ما نظن — الزعم بأن هذه الدراسات عبث لا طائل تحته ، أو أنها مضیعة للوقت في غير طائل ، لأنها مثلاً دراسات نظرية بحتة

أو تفلسف عقيم . ظهر لنا الآن الاتصال الوثيق بين نظرة الإنسان العامة في الحياة ، وتصرفاته الخاصة ، ونشاطه من يوم إلى يوم ، فهذا النشاط وهذا السعى للحياة تحدده النظرة الفلسفية للحياة في مجموعها ، وليس من المستغرب أن نجد أن كثيراً من تصرفاتنا المعيبة ، ونشاطنا الفاشل ، وتبرمنا بالحياة ، وانخية والفشل اللذين كثيراً ما يحيقان بمشروعاتنا ، مرجعه إلى فلسفتنا الخاطئة في الحياة

وبما أن الغرض من هذا الكتاب هو شرح نظرية البراجماتزم (Pragmatic Philosophy) يحسن بنا أن نتعرف حكم البراجماتزم في هذه القضية ، أو على أقل تقدير نشير إلى موقفها من قضايا الخير والجمال بطريقة موجزة نوعاً لأننا سوف نضطر أن نعود إليها بطريقة مطولة في فصل تال

فأولاً وقبل كل شيء تعترض البراجماتزم (Pragmatism) على الطريقة الخفائية ، أو على الاتصال المباشر بين الإنسان والله في المسائل الأخلاقية ، وتقول لماذا اللجوء إلى إلباس الحقائق الأخلاقية لباس الخفاء والطرق المتتوية البعيدة ؟ ألأن الأخلاق مهمة نذهب فنبحث لها عن شكل سماوى علوى نلبسها إياه . لماذا لا نفترض فيها فروضاً طبيعية معقولة قريبة من أفهامنا تتصل بحياتنا ونشاطنا ونظمنا الاجتماعية التى نعيش فيها ؟ لقد

كان كلارك ما كسويل مصيباً كل الإصابة عند ما قال : « إن من قببح الذوق العلمى أن نختار الطرق المتتوية المعقدة لتفسير الظواهر إذا كانت الطرق البسيطة تؤدى الغرض المطلوب »

لماذا نذهب نبحت فى علاقات خفية بيننا وبين الحقيقة العظمى إذا كان الاختبار اليومى كفيلاً بتفصيل قضية الأخلاق ؟ فالمعرفة الأخلاقية تأتى إلينا كما تأتى جميع المعارف الأخرى عن طريق الاختبار والحياة . فنحن نشاهد مثلاً أن الفضيلة هى اسم يطلق على مجموعة من التصرفات والنيات والاتجاهات الفكرية عند الفرد . ليست الفضيلة شيئاً مستقلاً عن حياتنا ، أو كائناً غريباً إلهياً مقدساً يقطن فى أحد جوانب الكون ، وليس شيئاً يعبد ويشتهى ويتأمله الإنسان ويتعجب له كمثُل أفلاطون التى لاهى بالمادية فنحبها وتعامل معها ، ولا هى سهلة المنال فتناولها لنستعملها فى حياتنا اليومية ، وإنما هى شئ نظرى لا يقدم ولا يؤخر فى حياتنا الراهنة

والواقع أنه ليس لنا فى هذا الكون الذى نعيش فيه إلا هذه الحياة التى نحياها ، فكل ما يتصل بها ويؤثر فيها ويخدمها أو يعطلها هو الذى تتناوله بالبحث ؛ وأما تلك النظريات الفلسفية ، مثل الفكرة المطلقة (Absolute Idealism) — التى تؤله الكون وتترض وجود الحقيقة الكبرى (Absolute Reality) فى مكان

قصى من هذا السكون ، تشرف على الإنسان من عل وتضحك من تصرفاته السخيفة ؛ فهذا الوضع الفلسفى للكون لا يرضى فلسفة البراجماتزم ، لأن هذه الفلسفة ترى فى تنوع الحياة وتعدد الاختبارات الجواب الشافى لكل هذه المشكلات

فى المسائل الأخلاقية التى نبحث فيها الآن ، ترى هذه الفلسفة أن هذا الشعور العميق بالواجب ، هذا الإحساس المزم الذى نحس به تجاه الأمور الأخلاقية ، إنما هو نتيجة تقلبات الحياة . ليس هذا الشعور الموجود فىنا منبعثاً عن اتصال خفى أو غير خفى بيننا وبين عالم مجهول ، وإنما هو قد أنبنى حجرًا على حجر على مر السنين فى الجنس الإنسانى . والواقع أن هذه النظرية لا تنطبق على الأخلاق دون سواها ، بل تنطبق كذلك على الحق نفسه ، فليس للحق وجود مستكمل منذ الأزل ، وإنما هو يتكون وينبنى ، وهو فى طريق الوجود الآن ، إنه ينمو ، ويتوسع

فإذا سألت : « ما هو الحق ؟ » أجابتك الفلسفة النظرية إن هذا الحق شيء موجود مستقل عن الإنسان ، وإن حكم الإنسان على الأشياء التى تحيط به يكون خطأ أو صواباً بمقدار انطباقه على مقاييس هذا الحق أو بعده عنه . فكأن الحق عند هؤلاء عبارة عن متر طولى ، تناوله ونضعه بجانب الأشياء التى نريد أن نقيسها ، فإذا انطبق عليها كانت أطوال هذه الأشياء

معلومة القدر ، وإذا لم ينطبق عليها كنا في جهل تام بطول هذه الأشياء ؛ وعلى كل حال هذا المقياس له وجود مستقل عنا ، وهو موجود سواء استعملناه في أغراضنا أو لم نستعمله ، ثم تعجز هذه النظرية الفلسفية عن وصف هذا المقياس أو هذا الحق

أما فلسفة البراجماتزم Pragmatism ، فتزعم أننا نحن الذين نخلق هذا المقياس باتفاقنا على قبوله كمقياس نفرض به المنازعات بيننا ، أو بعبارة أخرى نحن الذين نصطنع هذا الحق بحياتنا ومعيشتنا وبتصرفاتنا في هذه الحياة — فكل يوم نحياه ، وكل اختبار نجوزة ، وكل نشاط نؤديه . كل هذه جميعها وآلاف العوامل الأخرى التي تعجز بها هذه الحياة هي التي تخلق الحق ، وهي التي يصح أن تسمى حقاً .

فالأخلاق إذن هي نتيجة لتصرف الفرد منذ القدم ، هي نتيجة لما عرف الفرد بالاختبار أنه صالح ونافع ، وأنه معين للحياة على أغراضها . أتى على الفرد حين من الزمن وجد فيه بالاختبار وبالتجربة أن بعض أنواع السلوك أفضل من البعض الآخر ، فدرج عليها وحمل الآخرين بكل ما يستطيع من قوة على أن يدرجوا عليها ، ثم قبلها جزء كبير من الناس ، وطلبوا الفرد باتباعها ، فخفض لها الفرد إما عن خوف أو عن رغبة ، وظل الحال على هذا المنوال آلافاً من السنين إلى أن تمكنت فينا هذه الميول

وتأصلت فينا هذه الاتجاهات الفكرية ، وأصبح اتباعها واجباً يحس به الفرد وإن كان لا يتبعها لأن له مصالح في عدم اتباعها ، ولكنه يحس بها في قرارة نفسه على كل حال . ومن هنا نشأت هذه الغريزة أو هذا الشعور الطبيعي — الشعور بالواجب ، فأتى كانت (Kant) وأصحابه وفرضوا أنه نتج عن اتصال خفي بيننا وبين كائنات أخرى ؛ والواقع أنه نتج عن مجموعة الاختبارات التي مرت بها الإنسانية في هذه الأحقاب الطويلة

هذا من جهة مصدرها — أى مصدر هذه الدوافع الأخلاقية فينا — وأما من جهة صفة الإلزام التي تصاحبها ، أما من جهة خضوعنا لهذا الصوت — صوت الضمير مثلاً — فهو لم ينشأ عن خاصيتها الكونية ، أو عن مصدرها السامى الخارق للطبيعة ، وإنما لها صفة الإلزام أولاً لأنها بعيدة الغور في نفوسنا ، وثانياً لأن الحياة نفسها ، مجموعة الدوافع الحيوية فينا ، تتطلب منا أن نفعل أقصى ما نستطيع فعله للتقدم والاطراد والسير بالحياة إلى حيث تريد أن تسير ؛ فلو أخطأنا التقدير وأسأنا التصرف نعطل الحياة ونعرقها ، لا بل قد نفسدها وتقضى عليها ، قد نخرب هذه الدنيا التي نعيش فيها إذا لم نحسن استعمالنا لهذه الحياة ، وعلى هذا فنحن نشعر بأننا مطالبون بأن نتصرف على أحسن طريقة ممكنة ، وننشط في الحياة بالطريقة التي تعين هذه الحياة ، وما هذه الطريقة إلا الطريقة

الأخلاقية ، طريق الفضائل ، فهى الطريق الوحيد الأمين لتقدم هذا العالم

وبالاختصار ففلسفة البراجماتزم Pragmatism تثار على أى محاولة يراد منها الهروب من الحياة الراهنة ، من الاختبارات الحادثة الآن أى من الحوادث اليومية (events) ، إلى التعمية وتفسير مظاهر الكون بطريقة عليها مسحة الأزلية أو مسحة الغرابة عن هذه الحياة التى نحسها ونشاهدها

لا نزعم أننا قد استقصينا قضية الأخلاق ، أو قضية الجمال والخير إلى منتهىها ، وإنما كل ما أردنا أن نصنعه هنا هو أن ندل على موضع القضية وبعض الحلول المقترحة لها ، ثم ننتقل إلى الموضوع الأسمى لهذا الكتاب ، لأننا إذا استرسلنا فى البحث لتشعبت أماننا المسالك وأصبحنا بعيدين كل البعد عن أن نكتب فى البراجماتزم

وعلى كل حال فالمقصود من هذا الفصل هو تبيان أبواب الفلسفة ، وهى : (١) باب الوجود أو حقائق الموجودات (٢) باب الخير والجمال ، أو معنى الكون (٣) باب المعرفة . والبايان الأولان مهمان كل الأهمية ، ولا يمكن للفلسفة أن تغفلهما لأنهما فى الواقع موضوعا الأبحاث الفلسفية جميعها

ولكننا سنغفلهما كل الإغفال فى هذا الكتاب لأن البراجماتزم

لم تأت فيهما بشيء جديد يصح أن تباهى به جميع الفلسفات ،
وإنما الواقع أن أهمية البراجماتزم هي في رأيها في المعرفة وفي الحق
وفي معنى الحق ، وعلى ذلك فسنقتصر بحثنا في هذا الكتاب على
هذه النواحي فقط دون نظريات الوجود أو الخير والجمال
نريد أن نطيل قليلاً في نظريات المعرفة لأنها هي الأصل
الذي قامت عليه فلسفة البراجماتزم ، فإذا لم يكن القارئ ملماً
بتطور التفكير الفلسفي في قضية المعرفة يتعذر عليه أن يفهم
فلسفة البراجماتزم
فإلى قضايا المعرفة أولاً

الباب الثالث

قضايا المعرفة

الفصل الأول

نظرية المعرفة

Epistimology

لقد لمسنا هذه النظرية لمساً عندما تكلمنا عن الجمال وعن الخير في الفصل السابق ، عندما حاولنا أن نبحث في ماهية الخير ، وكانت المعضلة التي تناولناها هي : ماهو الخير وما هو الجمال ؟ وهل لكل منهما وجود خارجي مستقل عن مشاعر الإنسان وتفكيره كما توجد النجوم والكواكب مثلاً ؛ أم هما حالة من حالات العقل الإنساني كالحزن والفرح والسرور ؟ فعرضت لنا مشكلة المعرفة (Epistimology) كيف نعرف الخير والجمال . والآن نريد أن نبحثها بحثاً مستقلاً من حيث هي ، بغض النظر عن كونها وسيلة للاتصال بشيء معين ، وبعبارة أخرى لانبحث في معرفة شيء بذاته وإنما نبحث في المعرفة إطلاقاً

ولكى يتذوق الإنسان الفلسفة ، ويساهم بتفكيره في قضاياها ويتبع المناقشة فيها ، يحسن به أن يدقق في مدلولات الألفاظ ، ويميز بين المعاني الدقيقة . يجب ألا يعطى شيء معنى أكثر مما

يحتمل ، وبعبارة أخرى يجب أن يعرف على التحقيق حدود البحث وإلى أى شيء يرمى ؛ أما إذا لم يعرف بالضبط ما هو موضوع النزاع بين النظريات المتباينة فإنه يضل الطريق ، ويشعر أن الكلام يدور حول شيء لا معنى له ، ثم تقوت عليه الفائدة من هذا البحث أصلاً

لقد بحثنا نظرية الجمال والخير ، ما هو الجمال وما هو الخير أولاً ، ثم كيف نعرفهما ثانياً ، وهذا هو نفس التقسيم الذى سنتبعه فى الميتافيزيقا ، أو علم ما وراء الطبيعة . وفى هذا كما فى الجمال والخير توجد نقطتان ، وبمعنى آخر لهذا الموضوع طرفان : الطرف الأول منهما هو كيف نعرف ، كيف تصل إلينا المعلومات عن هذه الدنيا ، وهل المعارف التى نشعر أنها عندنا فى عقولنا حقيقية ، بمعنى هل هذه المعارف دقيقة مضبوطة وصحيحة ؟ نقول إن الوردة حمراء مثلاً ، فهل هذا الحكم صحيح ؟ هل ينطبق على حالة الوردة ؟ هل الوسيلة التى نقلت إلينا هذا الإحساس صادقة ؟ وهل العقل الذى أصدر هذا الحكم مصيب فى حكمه هذا ؟ فالببحث هنا ليس فى الوردة ، وليس فى الحقائق أو الظواهر التى تحيط بنا ، وإنما فى الطريقة التى تصل إلينا بها هذه الإحساسات ، والتى عليها نبني حكمنا أن هذه الوردة حمراء .

ففى نظرية المعرفة لا يدور بحثنا حول الوردة ، وإنما يدور حول

حقنا في الحكم وصلاحيتنا له ، وحول الأسس التي بنى عليها
هذا الحكم

قلنا إن الطرف الأول في الميتافيزيقا هو كيف نعرف ، وهو
Theory of knowledge or Epistomology ؛ وأما الطرف الثاني فهو الوجود ذاته أو (ontology)
أو الحقائق الكونية . في هذا الباب لا نبحث في كيف عرفنا
أن الوردة حمراء ، أو كيف أن هذا الرجل أطول من ذاك ، وإنما
نبحث في حقيقة الرجل ذاته ، وفي حقيقة الوردة نفسها ، وهل
هما موجودان بغض النظر عن معرفتنا بهما ، وهل الوردة حمراء ،
وهل الرجل طويل . نحن نبسط هذه المسألة حتى يعرف القارئ
ما نرمى إليه ، لأن الفلسفة معنية ببحث حقيقة الموجودات في ذاتها
بغض النظر عن عقل وعقلك الذي تتناول به هذه الموجودات
قد يقول القارئ إن هذا البحث عقيم لا معنى له ، لأنني
أعرف أن الرجل موجود ، وأن الوردة موجودة ، وأن الأول
منهما طويل لأنني أراه طويلاً ، والثانية حمراء لأنني أراها كذلك ،
فما الداعي لهذه الأبحاث التي لا طائل تحتها ؟ ثم مهما قالت
الفلسفة ، ومهما فعلت فإنها لا تستطيع أن تقنعني بأن الرجل
والوردة اللذين أراهما أمامي غير موجودين أولاً ، وأن الرجل
ليس طويلاً ، والوردة ليست حمراء . ومهما فعلت الفلسفة وناقشت

فإني لا أصدقها ، بل أصدق عيني ، فلترح نفسها وترحني من
عناء البحث

قد يقول القارئ هذا الكلام أو شيئاً يشبهه ، ولكن كل
ما نطلبه منه هو أن يصبر وينتظر ويتبع هذا الكلام ، فقد يرى
بنفسه أن الأبحاث الفلسفية ليست عبثاً ، أو مناقشات عقيمة .
وقد يغير رأيه بعد حين ، وإنما كل ما نطلبه إليه هو أن يتبع
المناقشة إلى آخرها

قلنا إن الميتافيزيقا (Metaphysics) تبحث في أمرين : الأول
هو حقيقة الأشياء حولنا ، وستترك هذا الآن . أما في هذا الفصل
فنحن معنيون بالأمر الثاني فقط وهو نظرية المعرفة (Epistimology)
أو كيف تصل إلينا المعلومات والمعارف عن الأشياء حولنا ، كيف
نعرف الحقائق أو الأشياء حولنا ؟ هل في الإنسان قوة أو ملكة
أو شيء يلقي إليه بهذه المعلومات إلقاء ، ويعلمها له تعليماً ؟ فيقول له :
هذا كلب وهذا مكتب إلى آخر هذه الأحكام ؟ أو هذه حقيقة
وهذا خداع من الحواس . هل فيه هذه الملكة فيرجع إليها عند
ما يستعصى عليه الأمر ؟ فلنفرض مثلاً أنك سائر في مكان بعيد
عن العمران ، وقابلت حيوان لم تره من قبل ، هل عندك شيء
في نفسك ترجع إليه لتسأله عن هذا الحيوان فيجيبك الجواب
الشافى ؟ وبمعنى آخر من أين تأتينا هذه المعارف التي نحس جميعاً

بأننا نملكها ؟ هل العقل يقدم لنا هذه المعارف أم تأتينا عن طريق الاختبار فتصل إلينا أول ما تصل عن طريق الحس — أى النظر والسمع واللمس والشم والذوق ؟ هل تأتى إلينا هذه المعارف من داخلنا ، أم من الظواهر الطبيعية حولنا ؟

نقول إن هذا الحيوان فرس ، وهذه الوردة بيضاء ، وهذه شجرة ، فهل هذه الأحكام أو المعارف أتت إلينا من هذه الأشياء ؟ هل هى التى ألفت فى نفوسنا هذا الحكم أو هذه الحقائق ولم نفعل نحن شيئاً سوى أن رددنا ما ألقته فى نفوسنا ؟ أم عقولنا هى التى رتبت هذه الأشياء هذا الترتيب ووضعتها هذا الوضع وأصدرت عليها هذه الأحكام ؟ هذه مسألة فيها نظر ولها وجهان أو أكثر. ومما تقدم لا نستطيع أن نعطى حكماً فيها ، وإنما يكفى هنا أن نثير الموضوع ، فإذا نجحنا فى إثارته فى ذهن القارئ نكون قد تقدمنا شوطاً كبيراً

على كل حال نعلم الآن أن هذه المعلومات التى نشعر أنها فى حيازتنا قد وصلت إلينا بطريقة من الطرق ، فهى إما أن تكون وليدة العقل الإنسانى ، وهو الذى يرتب المظاهر الخارجية والدنيا المحيطة به هذا الترتيب ، ويقسمها هذا التقسيم ، ويصل بينها جميعاً فيوجد العلاقات بينها ، وينسبها بعضها إلى بعض فيضع هذا الشيء فى مركز السبب ، ويضع الشيء الآخر فى موضع

النتيجة . قد يكون هذا هو الواقع والحق ، أو قد يكون أن الأشياء المحيطة بنا أو حقائق الاختبار (facts of experience) أو هذه الدنيا التي تكتنفنا من كل جانب هي التي فرضت علينا وعلى عقولنا هذه الأحكام ، هي التي أرغمت عقولنا على الحكم بأنها هي ما هي عليه ؛ فهذه وردة ليس لأن عقولنا هي التي حكمت بأنها وردة ، وإنما هي كذلك لأن الوردة نفسها تريدنا على أن نحكم عليها هذا الحكم

نستسمح القارئ عذراً في الإطالة قليلاً في هذه النقطة لأنها حجر الزاوية في نظرية المعرفة وفي حقائق الميتافيزيقا ، فعلى وضوحها يتوقف كثير من الأبحاث التالية . وعلى ذلك نريد هنا أن نضعها وضعاً آخر يقربها للفهم فنقول : إن هذه المسألة تدور حول هذا السؤال : « هل العقل الإنساني مرآة فقط ليس لها من عمل سوى أن تعكس الحقائق الخارجية دون تصرف أو تدخل من ناحيته ؟ أم هو كالقنان الذي يتناول قطعة الحجر ويصنع منها تمثالاً جميلاً منظماً متناسباً ؟ أم هو لا هذا ولا ذاك ، وإنما يشبه الأديب الذي يخلق الأشخاص والحوادث والبيئة المحيطة بهذين خلقاً من العدم ؟ » على الإجابة على هذا السؤال يتوقف الشيء الكثير ؛ فلو قلنا إن العقل كالمرآة كنا من أتباع فلسفة الواقعيين ، وإن قلنا إن العقل كالأديب يخلق

الكون خلقاً وإن الأشياء لا وجود لها في ذاتها ، وإنما وجودها يتوقف على العقل وحده ، كنا من أتباع الفكريين Idealists الذين يزعمون أن الحقيقة هي عقل أو فكر ، وأن المادة شيء وهمي لا وجود له . وأما إن قلنا إن العقل يكيف الحقائق الخارجية (Facts of experience) كما أن الحقائق الخارجية تكييف العقل ، وأن التفاعل مستمر بينهما ، إن أخذنا بهذا الرأي فإننا نكون من أتباع فلسفة البراجماتزم ، فلسفة شيلر Schiller ، وديوى Dewey ، وويليام جيمس William James ، وبايني Papini وكثيرين غيرهم

وعلى كل حال لا يهمنا الآن أى هذه الآراء تتبع ، أو أى هذه النظريات تتفق مع مزاجنا العقلي وطريقة تفكيرنا ؛ إنما المهم في الموضوع هو الخلاف على السبيل الذي اتخذته هذه المعارف والمعلومات إلى نفوسنا ، وكيف أصبحنا نعيها ، هل نحن الذين ابتدعناها ؟ هل عقولنا هي التي زودتنا بهذه المعارف من تلقاء نفسها ؟ أم هي فرضت على عقولنا فرضاً من الأشياء التي تحيط بنا ؟ أم وردت إلينا عن طريق الحس ، بالمشاهدة والسمع والذوق واللمس والشم ؟ هذه هي القضية التي تعيننا الآن

نعرف مثلاً أن $٦ \times ٥ =$ ثلاثين ، وأن الأشياء التي تساوى شيئاً واحداً متساوية ، وأن النار تحرق ، والماء يغرق ، وأن الأرض

كرية الشكل ، وأن لكل نتيجة سبباً ، وأن على الأرض دولة اسمها الصين ؛ وهكذا إلى آخر هذه المعلومات المتباينة المتنوعة . ونشعر أن هذه المعلومات مخزونة في مكان ما في الجسم الإنساني متى شاء أخرجها وتعامل بها ، ومتى شاء نسيها وتركها في مكانها لا يحس لها وجوداً

فن أين أتت هذه المعلومات جميعها ؟ ما السبب فيها وكيف وصلت إلى عقولنا ؟ قد تقول إننا تعلمنا بعضها من الكتب . واختبرنا بعضاً منها بأنفسنا ، قد تقول هذا وتكون مصيباً فيه . وقد يكفي هذا التعليل من وجهة الحياة العادية من مأكل ومشرب ولعب ؛ وذهاب إلى أمكنة الأعمال وتأديتها . قد تنفع هذه النظرية في شئون الحياة اليومية ؛ لكنها لا تنفع من ناحية البحوث الفلسفية . ذلك لأن الفلسفة لا تكتفي بالأمر الظاهرة أو المظاهر السطحية ، وإنما تصر على أن تصل إلى الجوهر واللباب ولتأخذ شيئاً واحداً بذاته من هذه الأشياء التي ذكرناها ، وليكن الرقم الحسابي $6 \times 5 = 30$ ، ولا نريد الآن أن نتناوله من ناحية الوجود (Ontology) ، وبمعنى آخر لا نريد أن نبحث الآن فيما إذا كانت $6 \times 5 = 30$ حقاً أم لا ، وإنما نريد أن نبحث الآن في هذه القضية من ناحية نظرية المعرفة (Epistimology) فقط . فنقول : كيف وصلت إلينا هذه الحقيقة (هذا بفرض

أنها حقيقة وليست وهماً أو خيالاً أو أى شىء آخر) ؟ وكيف وجدت سبيلها إلى نفوسنا ؟ لقد قلت إنك عرفتها من كتاب ، هذا حسن ، ولكن هذا الكتاب لم يكتب نفسه ، ولم يوجد فى هذه الدنيا من نفسه ، إنما لابد وأن يكون قد كتبه إنسان مثلى ومثلك ، فمن أين لهذا الإنسان معرفة هذه الحقيقة أى $5 \times 6 = 30$ ؟ هل وجدها من ضمن ظواهر الطبيعة كما نجد الأشجار والحيوانات والمعادن ، فأخذها وقدمها لنا فى كتاب ؟ أم هل اخترعها من عندياته اختراعاً وتخيلها تخيلاً ثم وضعها لنا فى كتاب ، ثم أخذناها نحن على أنها قضية مسلمة ؟

وعلى هذه الطريقة نستطيع أن نبعث فى هذه القضايا التى أوردناها ، نستطيع أن نتساءل كيف وصلت إلينا هذه المعلومات والمعارف جميعها . ومتى أخذنا نبعث فى هذا ونلح فى البحث فيه إلى أقصى ما يستطيع أن يقودنا البحث ، إذا فعلنا هذا فنحن فى صميم نظرية المعرفة (Epistimology)

قلنا إن لنظرية المعرفة طرفين ، أحدهما هذا الذى شرحناه فى الكلمات السابقة ، ألا وهو كيف وصلت إلينا هذه المعارف والمعلومات التى نقرأ أننا نملكها ؛ وأما الطرف الآخر لنظرية المعرفة فيدور حول حقيقة هذه المعارف أو صوابها ، يبحث فى هل هذه المعلومات والمعارف الموجودة فى أذهاننا صحيحة أم غير

صحيحة . إننا نعتقد أنها صحيحة ومضبوطة ، ونسير في الحياة العادية من يوم إلى يوم على أنها كذلك ، لا نبالغنا في صحتها أدنى شك ، نزع أن هذا حصان فتركبه ونسقيه ونطعمه ونعينه على أن ينسل خيلاً أصيلة ، ونجد أنه ينفع للركوب ، ويأكل ويشرب ويتكاثر نسله ، فنكتفي في حياتنا العادية بهذا الذي نراه ؛ ثم نسير في شئوننا الأخرى دون بحث أو تدقيق ، وهكذا الحال مع جميع الأشياء الأخرى نكتفي منها بالأمور العملية ، وبالظواهر والمظاهر الخارجية ، ونأخذ هذه المظاهر على أنها الحقيقة في ذاتها ، الحقيقة كما هي في نفسها ، ثم تصدر أحكامنا عليها فنقول : هذا حصان ، وهذه وردة ، وهذه شجرة .

ولكن نظرية المعرفة لا تكتفي بهذه الأحكام السطحية ، بل تبحث في هل هذه الأحكام صحيحة أم غير صحيحة ، وبعبارة أخرى هل هذه الأحكام التي تصدر من داخلنا تطابق الحقائق الخارجية ؟ هل الصورة التي في ذهننا عن الحصان تطابق الحصان في الواقع ؟ هل يتفق ما في ذهننا مع ما هو خارج عن هذا الذهن ، أم هنالك خلاف بينهما ؟ فالحصان في ذهني شيء مخالف للحصان الموجود في الزمان والمكان . فالبحث هنا ليس في كيف وصلت هذه المعلومات إلى أذهانتنا ، ولا هو يدور حول حقيقة وجود الأشياء حولنا

و بمعنى آخر نقول إن هذا المكتب مصنوع من مادة صلبة ،
ونبنى حكمنا هذا على صورة عندنا للمكتب — صورة في ذهننا
عنه ، وهذه الصورة تجعل عقلنا يحكم أنه مصنوع من مادة صلبة
وهى الخشب ، وبحسنا الآن هو فى صواب حكمنا هذا ، هل هذا
المكتب فى نفسه ، بغض النظر عن إحساسى به ، مصنوع من مادة
صلبة كما قد حكم عقلى ، أم أن حكمى عليه لا يطابق الحقيقة عنه
الواقع فى هذا المثل بالذات أن الصورة الذهنية التى عندى
لهذا المكتب تختلف عن حقيقته كل الاختلاف ، وأن جميع
حواسى التى قد نقلت إلى هذه الصورة أخطأت كل الخطأ ، وعداها
الصواب و بعدت عن الحقيقة . فحواسى قد عجزت كل العجز عن
أن تعطينى صورة حقيقية لهذا المكتب ، فهو فى نفسه ليس مادة ،
ولا هو صلب ، وإنما هو مكون من طاقات كهربائية — من
الكترونات وبروتونات — أو من شحنات كهربائية سالبة
وموجبة ، وإن تجمع هذه الشحنات بعضها إلى بعض بهذه
الكيفية وبهذا الوضع قد خدع جميع حواسى وجعلها تنقل إلى
صورة معينة لا تنطبق على حقيقة المكتب فى ذاته . وهكذا الحال
مع باقى المحسوسات ، لا نستطيع أن نوقن أن معلوماتنا عنها تنطبق
على حقيقتها ، فقد يحدث أن تكون الصور التى فى أذهاننا عنها
شيئاً ، وهى فى ذاتها شىء آخر

ولكى يستطيع القارىء أن يرى بنفسه الصعوبة التى تواجه الباحث فى نظرية المعرفة ، وفى الجزء الخاص منها بالتطابق بين أحكامنا والحقيقة فى ذاتها ، نطلب إليه أن يجرى هذه التجربة البسيطة : يضع إحدى يديه فى وعاء به ماء ساخن ، والأخرى فى وعاء به ماء بارد ، ثم ينقل يديه الاثنتين بسرعة من هذين الوعاءين ، ويضعهما فى وعاء ثالث به ماء حرارته غير معروفة للقارىء ، من قبل ، إن فعل القارىء هذا فسوف يحس أن هذا الماء الذى فى الوعاء الثالث ساخن وبارد فى نفس الوقت ، تدل اليد التى كانت فى الماء الساخن أن الماء بارد والعكس . ولو سأله إنسان هل هذا الماء ساخن أم بارد لاستعصى عليه أن يعطيه جواباً معيناً وعلى كل حال نحن لا ننوى الآن أن نجيب على هذه الأسئلة التى أثرناها فى نظرية المعرفة ، وهى كيف تصل إلينا المعلومات والمعارف أولاً ، ثم هل تنطبق معارفنا على الحقيقة أم لا تنطبق ، لا ننوى هنا أن نجيب على هذين السؤالين ، ولا ننوى أن نبين كيف أجابت عليهما الفلسفة فى أطوارها المختلفة ؛ لا ننوى أن نفعل هذا الآن لأننا سنتناوله بالبحث قريباً ، وإنما كل ما نغنيه هنا هو أن نثير المشكلة فى ذهن القارىء ، ونلحف فى إثارتها إلى أن يحس بها ويراهها ويلمسها ، فإن استطعنا ذلك نكون قد نجحنا نجاحاً تاماً فيما أخذناه على عاتقنا

نكتفى بهذا لأن موضوع هذا الكتاب أى النظرية الفلسفية المعروفة بالبراجماتزم (Pragmatism) لها رأى هام يعتد به فى نظرية المعرفة ، أو بالحرى إن خدمتها لقضية الفلسفة عامة — كانت على الأكثر منصفة على كيفية المعرفة وعلى صحتها ، مع العلم بأن لها أثراً كبيراً فى الفلسفة الحديثة العامة

وقبل أن نفرغ من هذا الفصل يحسن بنا أن نلخص ما شرحناه فيه

فالميتافيزيقا (Metaphysics) أو علم ما وراء الطبيعة له حدان الحد الأول هو قضية الوجود أو الحقيقة فى ذاتها (Ontology) أو

والحد الثانى هو قضية المعرفة أو (Epistimology) ولها شقان :
(١) كيف وصلت إلينا هذه المعارف والمعلومات التى نحس أنها عندنا أو فى عقولنا

(٢) هل هذه المعلومات الموجودة عندنا عن الأشياء صحيحة ؟ هل هى تنطبق على حقيقة الأشياء فى ذاتها ؟
وفى الفصل التالى سنتناول الشق الأول من نظرية المعرفة

الفصل الثانى

سبل المعرفة

اختلف الفلاسفة من قديم الزمان إلى هذا العصر الحديث فى كيفية وصول المعرفة إلينا ، وتعددت آراؤهم وتباينت مدارسهم إلى أن أصبحوا فرقاً متخاصمة ، كل منها تصحح رأيها وتخطئ الرأي الآخر

(١) فالمدرسة الأولى هى مدرسة الصوفية فى المعرفة (Mysticism) وهى التى تزعم أن المعرفة تأتى إلينا عن طريق خفى (٢) والمدرسة الاختبارية (Empiricism) التى تزعم أن المعرفة تأتى إلينا عن طريق الاختبار أو الحس والمشاهدة — أى بالنظر والذوق والشم والسمع واللمس

(٣) وجماعة العقلين (Rationalists) يزعمون أن المعرفة تأتى إلينا عن طريق العقل ، ففى العقل مبادئ عامة وقوانين شاملة خلقت فيه ، ونحن نطبق هذه القوانين والمبادئ على ما يحيط بنا (٤) والبراجماتزم (Pragmatism) تثور على العقلية من جهة وعلى الاختبارية من جهة أخرى ، تنكر أن بالعقل مبادئ

عامة وقوانين أزلية أولاً ، ثم تنكر على الاختبارية زعمها أن الإنسان عند ما يتصل بالأشياء يكون ذلك للمعرفة ، فالاختبار عندها ليس للمعرفة وإنما للحياة . وما تدعوه الفلسفة الاختبارية معرفة ، تدعوه البراجماتزم تكييفاً وتشكلاً وتغيراً في العلاقات بين الكائن الحى وبين ما يحيط به من أشياء وحالات

وبما أن غرضنا في هذا الكتاب هو أن نشرح النظرية الأخيرة أو فلسفة البراجماتزم ، فيجمل بنا أن نشرح النظريات الثلاث السابقة بعض الشيء حتى يتسنى لنا فهم البراجماتزم

فالصوفية (mysticism) — وقد لمسناها لمساً في الفصول السابقة — هى هذا المذهب فى نظرية المعرفة الذى يزعم أن المعارف وإن كانت قد تأتى إلينا عن طريق الحس أولاً ثم عن طريق العقل ثانياً ، إلا أن لها سبيلاً آخر تسلكه إلينا ، وهذا السبيل لا يقع تحت نظرية الاختبارية أو نظرية العقلين . فقد تأتى إلينا المعلومات بطريق الإلهام ، أو بطريق مباشر ، بطريق الاتصال الداخلى بين الإنسان وبين الحقيقة الكونية ، أو الله مثلاً ، أو بينه وبين عالم الأرواح . إنها نوع من التخاطب والتفاهم الروحى بين الفرد وبين الكائنات الروحية ، سواء أكانت هذه الأرواح منطلقة من الأجسام البشرية أم لها وجود أزلى مستقل عن النفوس البشرية

والفلسفة المبنية عليها هذه النظرية في المعرفة تزعم أن الإنسان والكون في مجموعه — الكون بأرواحه والقوات المنبثقة فيه والتي تحيط به أيضاً — متحدة جميعها شديدة الاتصال بعضها ببعض ، وأن الحقيقة الكبرى أياً كانت إنما هي شيء واحد يضمنا جميعاً إلى نفسه ، فنحن منها وهي منا . والاتصال بين أجزاء هذه الحقيقة اتصال خارق للقوانين الطبيعية ، بعيد عن أن يقع في دائرة العقل أو الحس

فبعض المعارف التي نجدوها في قرارة نفوسنا لم تأت إلينا عن طريق الحس أو طريق الاستنتاج والمنطق والعقل ، وإنما صبت في نفوسنا صباً ، أو وضعت فيها وضعاً . والواضح لهذه المعارف إنما هو الكون ، أو الله ، أو الأرواح التي تسكن هذا الكون أو تسكن بعيداً عنه . ولهذه القوى جميعها المقدرة على الاتصال المباشر بنفوسنا بعيداً عن العقل وبعيداً عن الحس ، فليس لنا فضل في تمسكنا ببعض الحقائق (truths) التي تمسك بها وتؤمن بصحتها ، وإنما الفضل في هذه هو لهذا الاتصال المباشر بيننا وبين الأرواح الكونية .

هذا الشعور الخفي بالحق (Truth) ، يقابل الخيال عند الرجل العادي ، فالخيال ينتج من التفاعل بين مجموعة الاختبارات التي جازها الفرد في حياته اليومية ، ومن نشاطه بين أفراد نوعه ،

ومن الغرائز الموروثة . هذا التفاعل بين الاختبارات والدوافع الموروثة عند الفرد هو الذى ينتج الخيال . ومع أن النتيجة قد تكون واحدة إلا أن الفرق بين التصوف والخيال واضح ؛ فالأخير مبنى على العقل والاختبار ، والأول مبنى على القوى الخارقة للطبيعة التى تلتقى بالمعارف إلى الإنسان إلقاء . الخيال إنما هو قفزة يقفزها الإنسان إلى الأمام ، والتصوف هو الاستسلام للاتصال الخفى بين الفرد وعالم الأرواح

أو الفرق بين الرجل العادى ذى الخيال الخصب ، والرجل الصوفى هو هذا : الأول منهما متصل بالحياة وبالاختبار وبنشاط الجسد من مشاهدة وحس بأنواعه ، وأما الصوفى ، فيلهب وجدانه إلى أن يصبح فى حالة تشبه الغيبوبة ، فيها تتعطل أعمال الحس أو تكاد ، إلى أن يصبح لا يشعر بالحوادث حوله ؛ وفى هذه الحالة من الغيبوبة يزعم الصوفى أن الحقائق تنبثق فى نفسه انبثاقاً وتضىء وتومض كالبرق ، ثم يعود إلى حالة الحس والشعور وفى حوزته هذه المعلومات الروحية التى انبثقت فى نفسه ، يعود بهذه الحقائق (Truths) المزعومة ومعها شئ آخر لا يجب أن نغفله من حسابنا ، لأنه عظيم الأهمية والخطر ، هو الوجدان أو الشعور بالذلة والغبطة والسعادة الذى يصاحب الصوفى ويلزمه فى حالات الاتصال هذه

هذا الشعور في ذاته خطر جداً ، لأن الوجدان والحالات النفسية — كما هو ثابت من علم النفس الحديث — لا يمكن أن يبرهن على صوابها

وعلى كل حال نحن لا نزمع إنكار الصوفية أو تكذيبها كوسيلة في الوصول إلى الحقائق (truths) ، لا بل نحن نزم أن الصوفية تصلح في بعض الحالات كوسيلة للمعرفة . وكل ما نحب أن نورده هنا إنما هو بعض المآخذ على هذه الوسيلة ، بحيث إذا احترسنا منها أصبحت الصوفية ولها الحق في السير مع الاختبار والعقل جنباً إلى جنب ، وأصبحت المعارف التي نصل إليها عن طريق الصوفية جديرة بأن تكون صواباً وبأن يوثق بها

والأمثلة على المعلومات والمعارف التي تأتي بالإلهام كثيرة متعددة نستطيع أن نعدد منها الشيء الكثير ؛ فمن هذه المعارف والمعلومات إيمان الإنسان بوجود الله ، وإيمانه بالكتب المنزلّة ، والثقة بالحياة بعد الموت أو بالخلود ، وإحساسهم بوجود الله والشعور به في قلوبهم ، وأنه يتحدث إلى ضمائرهم فيحكمون على قيمة التصرفات من الوجهة الدينية الأخلاقية بناء على هذا الصوت الخفي في نفوسهم

يزعم الناس في الأحوال العادية أن المرأة لها حاسة سادسة بها تحكم على الأشياء حكماً صائباً ، وكثيراً ما يصدق حكمها على

الناس دون حكم الرجال ، ذلك لأن الرجال فى هذا الرأى يحكمون عقولهم فى العلاقات بينهم وبين الناس ، وأما المرأة فلا تحكم عقلها وإنما تحس بالحقيقة إحساساً داخلياً ، أو بعبارة أخرى إن نفسها مرهفة بشكل تستطيع معه أن تصدر حكماً على نيات الناس دون أن تستطيع أن تقيم الحجة على هذا الحكم من الاختبار أو من العقل . فإذا قالت إن إنساناً معيناً لا يؤتمن جانبه لغدره ومكره لأول نظرة تلقيها عليه ، فإنما يكون ذلك لأن لها اتصالاً مباشراً بالحقيقة ، اتصالاً بعيداً عن المنطق أو الاختبار ، ولكنه صحيح على كل حال . ومجمل هذا القول أن المرأة - بمقتضى هذا الزعم - تستطيع أن تعرف بالإلهام

ولنأخذ مثلاً آخر على المعرفة بالإلهام ، أو على الطريقة الصوفية فى المعرفة ، يتفق أن يقدم لك إنسان للتعارف ، ولا يكاد صديقك يفرغ من تعريفه لك حتى تشعر للتو والساعة بشعور خفى ينفرك من هذا الإنسان الجديد ، فلا تقبل عليه وإنما تحترس منه ، وتشكك فى صلاحيته للمعرفة والصداقة ، ثم قد يتبين لك فى آخر الأمر أنك على حق

هذا مثل لقطة صغيرة من الاختبار ، لحادث واحد من حوادث الحياة الموضوعية . فلو عممنا هذه الطريقة ووسعنا حدودها ، واستعملناها فى الوصول إلى الحقائق العظمى فى الكون ، لأصبح

عندنا طريقة صوفية للمعرفة ، أو إلهام يوصلنا بثوبة واحدة إلى كنه الحقيقة (Reality) دون لجوء إلى المنطق أو البرهان ، ودون لجوء إلى الحس أو الاختبار الحسى بجميع وسائله . وعلى هذا المتوال أصبح الإيمان فى القرون الوسطى هو الطريق الوحيد لمعرفة الحقيقة (Reality) دون العقل والمنطق ، حتى أصبحت الفلسفة فى ذلك العصر خادمة لعلم اللاهوت ، وأصبحت لا عمل لها إلا تبرير حقائق الإلهام تبريراً منطقياً . وأصبح الإيمان نوعاً من الفضيلة ، فكان يتحتم على الإنسان من الوجهة الأخلاقية أن يقبل حقائق (Truths) الإيمان ويؤمن بها على أنها غير قابلة للشك أو البحث . فكانوا يزعمون أن حقائق (Truths) الإيمان فوق مستوى العقل ، فلا يحسن بهذا الأخير أن يخضعها لمنطقه . حقاً إنها لا تخالف العقل ، وإنما هى فوق مستواه فلا يستطيع أن يبحثها وفلسفة شو بنهور (Schopenhauer) مؤسسة فى الأصل على أن الوسيلة الحقيقية للمعرفة إنما هى هذا الإلهام ، هذا الشعور المباشر بالحقيقة ، هذا الإحساس الخفى بوجودها ، ذلك لأن العقل لا يطلعنا إلا على المظاهر الخارجية للأشياء وعلاقة هذه الأشياء بعضها ببعض . فبالعقل نعجز عن أن نفهم الأشياء كما هى على حقيقتها ، وإنما نفهمها منسوبة بعضها إلى بعض . نفهم أوجه الشبه وأوجه الخلاف فى الأشياء فقط ، وأحكامنا عليها إنما هى

أحكام على علاقاتها بالأشياء الأخرى ، فهذا مثلاً حيوان أبيض ذو أربع قوائم ، مرتفع قوى ، وما كل هذه الأحكام — كونه حيواناً أبيض الخ — إنما هي أحكام على هذا الكائن بالنسبة إلى الكائنات الأخرى التي ليست حيوانات ، وليست بيضاء أو قوية إلى آخره . وملخص رأى شوبنهاور في المعرفة أن هذه لا تأتى فى الواقع إلا عن طريق الإلهام ، ولولا أن تطير شوبنهاور قد غلب على النواحي الأخرى من فلسفته لأصبح يعرف بنظريته فى المعرفة ومن أئمة الإلهاميين ، أو إمامهم الأعظم فى العصر الحديث هنرى برجسون (Henri Bergson) الذى بدأ حياته كطالب فى مدرسة النورمال بباريس (Ecole Normale) على أنه من جماعة العقلين (Rationalists) فأراد أن يضع المبادئ الأساسية فى الطبيعة وضعاً عقلياً ويشرحها شرحاً منطقياً ؛ وهذه المبادئ هى الزمان والمكان ، والمادة ، والحركة ، والقوة والطاقة . أراد أن يضع لهذه تعاريف تنطبق على مبادئ العقلين فى المعرفة ، وبمعنى آخر يشرحها بكلام يفهمه الإنسان ويقبله عقله دون حاجة إلى الإحساس الداخلى أو الشعور ؛ ولكنه وجد أن الخاصية الأولية للزمان أنه يحس ولا يقاس ، فقولاك عشر سنين أو ساعات لا يعنى أن هذا الرقم هو الزمان نفسه ، وإنما الزمان يحس ويشعر به

بتطور الحياة في القرد ، وتغير حالاتها من لحظة إلى لحظة . فالزمان هو تتابع هذه الحالات

من هذا الاكتشاف ، أى من الحقيقة الواقعة وهى أن الزمان الحقيقى يحس ويشعر به بطريقة مباشرة دون أن يقاس ، انقلب برجسون من جماعة العقلين الذين يؤمنون بتفرد العقل فى المقدرة على أن يعرف الحقيقة (Reality) إلى جماعة الصوفيين الذين يؤمنون بالإلهام على أنه خير السبل جميعاً للمعرفة . وتقوم أهمية برجسون دون الصوفيين جميعاً على الحقيقة الآتية وهو أنه يصف الإلهام بطريقة منطقية عقلية ، والكلام فى الواقع هو لغة العقل ، فعند ما يصف إنما هو يخاطب العقل . بذ برجسون الصوفيين فى أنه استطاع أن يبين للناس نوع الحقائق (Truths) التى استطاع معرفتها عن طريق الإلهام ، فالزمان لا يمكن معرفته بالحواس الخمس ، وإنما يمكن أن يحسه الإنسان ويشعر به فى قرارة نفسه بعيداً عن عمل الحواس من نظر أو سمع أو لمس أو ذوق أو شم إلى آخره

ومحصل القول أن الصوفية تتقدم لنا بنظرية فى المعرفة تغاير نظرية العقلين والاختباريين . ونظريتها تتركز فى أن الإلهام (Intuition) هو وسيلة من وسائل المعرفة (Knowing) ، إنها لا تنكر إمكان المعرفة عن طريق العقل والاختبار ، وإنما

تضيف إلى هذين طريقتها ألا وهي الإلهام . بالطبع نحن نتحدث عن الصوفية الحديثة التي يحمل علمها برجسون ، لأن الصوفية قديماً قد أنكرت على العقل والحواس مقدرتهما على الوصول إلى الحقائق ، واسكنها في حالتها الراهنة تسلم للعقل والحواس بأنهما يستطيعان الوصول إلى الحقائق أو إلى بعضها على أقل تقدير

بعد كل هذا ، وبعد أن نسلم بأن للصوفية الحق فيما تزعم من أنها تستطيع المعرفة عن طريق الإلهام ، بعد هذا نظن أنه من المستحسن أن نتقدم ببعض النقد الذي يوجه للصوفية

وأول شيء يجب أن ننبه إليه هو أننا لا نستطيع أن نسلم بهذه الطريقة الخارقة للعادة — طريقة الإلهام — قبل أن نعجز عجزاً كلياً عن تفسير هذه المعارف بطريقة طبيعية بحتة ،

ثم إن الإحساس الداخلى بشيء ما لا يصلح برهاناً على صحة هذا الشيء . هذا الاقتناع الداخلى المباشر بصواب رأي كثير ما يخطئ ويضل السبيل ، وكثيراً ما تكون المعارف التي نحصل عليها من هذه الطريق خاطئة لا أساس لها إلا في مخيلتنا ؛ والمثال الواضح على ذلك هو بعض حالات الجنون ، فكثيراً ما يؤمن إنسان بأنه نابليون أو توت عنخ أمون ، وإذا تسأله من أين له هذا الإيمان يجهل بأنه يحسه إحساساً داخلياً عميقاً بعيداً عن أدوات الحس أو العقل . ومع ذلك لنترك حالات الجنون جانباً

ونفحص حالات الناس العاديين أمثالنا ، ألا نجد أن من هؤلاء ، من يعتقد أنه ذكى يصلح لعمله كل الصلاح ، ويصلح لأن يكون رئيساً لمكتبه ، وإنما لا يمنعه عن بلوغ الزعامة إلا حسد أقرانه ، وكرهية رئيسه له ؟ هذا الاعتقاد لا ينبني إلا عن شعور داخلي وإحساس مباشر بالنفس . ولكنك إذ تسأل هؤلاء الأقران وهذا الرئيس عن هذا الإنسان الذي نحن بصدده يدلونك من الاختبار والحوادث العادية اليومية أنه لا يصلح لشيء . يستطيع هؤلاء أن يجعلوك تشاهد وتلمس وتسمع ما يناقض دعوى هذا الإنسان بحيث تقتنع كل الاقتناع بأن رأيه في نفسه ومعلوماته ومعارفه هذه التي وصلت إليه من الإحساس خاطئة لا أساس لها خذ مثلاً آخر على خطأ هذا الشعور الداخلي المباشر بالحقائق (Realities) ، من المسيحيين شيعة اسمها العلماء المسيحيون (Christian Scientists) هذه الشيعة هي شيعة دينية لها كنائس ومعابد ، وليست شيعة علمية بأى معنى ، هؤلاء الناس يؤمنون فيما يؤمنون به أن الشر والألم ، والمرض والمادة لا وجود لها على الإطلاق ، كل هذه الأشياء خداع فى خداع وليس لها وجود حقيقى ، إنما هي — على حد تعبير السيدة (Eddy) زعيمة هذه الشيعة — « من أخطاء هذا العقل الفانى » ثم ينسبون هذا الحكم إلى الإلهام ، أو الاتصال المباشر بين النفس الإنسانية

والحقيقة الكونية (Cosmic Reality) أو الله . والآن مهما قيل في مقدرة هذا الاتصال المباشر على تمكيننا من المعرفة (knowing) لا يمكن لنا أن نقبل هذا الحكم على أنه صحيح ، لأن العقل والحواس جميعاً لا تقبله ، فالألم مثلاً موجود ، وسواء أكان خداعاً حسيّاً ، أم له وجود حقيقى ، فهو موجود على أى حال ، وعند ما أتألم من صداع مثلاً لا يجدينى شيئاً أن أعرف أن الصداع لا وجود له على الإطلاق ، لأن الواقع والشئ الذى لا أستطيع أن أنكره هو أنى أتألم

مما أعترض به على هذه النظرية أنها لا ثمرة لها ولا نفع منها فن وجهة الحياة العادية والنشاط اليومى لا تقدم ولا تؤخر فى حياتنا كما بينت البراجماتزم بشكل قاطع ، لأن الألم مثلاً والإحساس به شئ واحد ، فسواء أكان موجوداً أم غير موجود فأننا أحس به ، وهذا الإحساس هو الشئ المهم فى هذه القضية . ومن وجهة نظرى الألم له وجود لا ينكر مادام الإحساس بالألم موجوداً عندى ، ثم إذا كان الشر والأمراض والآلام ليس لها وجود حقيقى فما هو الداعى لمحاربة الشر (Evil) ومقاومة الأمراض ؟ لماذا تكون الهيئات والجمعيات للإصلاح ومحاربة الشرور (Evils) ؟ لا داعى لهذا على الإطلاق ، لأن ما نزمع محاربته والتغلب عليه ليس موجوداً فى الأصل

ولهذه النظرية — النظرية الصوفية في المعرفة — نتائج أخرى كثيرة قد تملأ كتاباً بحاله لو أردنا الإطالة والشرح ، وليس لدينا متسع ، فإننا نريد أن نفرغ منه لتفرغ لبحث نظرية البرجماتزم ، ولكننا نزمع أن نجمل بعض النتائج التي تترتب عليها تاركين للقراء البحث عنها في كتب الفلسفة إن أرادوا ذلك ومن هذه النتائج إنكار وجود المحسوسات وعدّها خداعاً من الحواس دون أن يكون لها أثر حقيقى فى الوجود مستقل عن النفس الإنسانية . فالحقيقة التي لا شك فى وجودها عند هذه النظرية هى الحقائق التي تتصل بالنفس مباشرة دون واسطة ما ، هى الحقائق الروحية التي تتلقاها النفس البشرية من الله مباشرة بعيداً عن الحواس والعقل ، أو بعيداً عن الاختبار والمنطق . وبعبارة أخرى تنكر هذه النظرية الوجود المادى أصلاً ، ولا تقبل إلا الحقائق الروحية . فالروح موجود وهو الأصل فى جميع الموجودات ، بدونه لا توجد مادة أو حركة أو طاقة ، الروح (Spirit) هو الجوهر وغيره العرض والمظاهر ، الروح هو مادة الكون الأصلية ، والمادة ثوب هذا الجوهر ، أو صور هذا الجوهر وأشكاله

ومعظم هؤلاء الصوفيين الذين ينكرون العالم — عالم الأشياء والأجسام — ويعدونه غير حقيقى أو غير موجود فى الواقع —

يذهبون إلى أنه شرير ردىء يجب مقاومته ، وبغض النظر عن التناقض في هذا الزعم — لأنه إذا لم يكن موجوداً في الواقع فلا يمكن أن يكون شريراً — فإن لهذا الزعم آثاراً في الحياة وفلسفة تنبئ عليه عقلياً ، فهم يعتقدون أن الشر (Evil) مرتبط بالحواس ومرتبطة بالحياة المادية ، ولذلك فهم مطالبون بمقاومة الحواس أو الحياة الحاسية ، مطالبون بقهر المادة ، وقهر الجسد ، والتغلب على نزوعه ورغباته . وكل ما أمعن الفرد منهم في قهر هذا الجسد اقترب من جوهر الوجود أو الروح أو الله ، ومن هنا نشأت الرهبانية بأنواعها المختلفة ودرجاتها المتباينة من تقشف الهنود وزهدهم في لذائذ الحياة ورياضتهم للجسم على أنواع الشقاء ، إلى انقطاع بعض المسيحيين عن الاتصال بالعالم انقطاعاً تاماً في الأديرة وفي الصوامع

الفصل الثالث

الطريقة العقلية

Rationalism

من الصعب أن يكتب الإنسان عن الطريقة العقلية في المعرفة بشكل مبسط مفهوم لأسباب كثيرة، فمن الصعوبات التي تعترضنا أن هذه النظرية لا تفهم تمام الفهم دون مقابلتها بنظرية أخرى هي النظرية الاختبارية في المعرفة أى (Empiricism). ومن اطلع على الفلسفة في مصادرها الأولية يعرف أن معظم هذه المصادر تعالج النظرية العقلية والنظرية الاختبارية في نفس الوقت، تعالج الواحدة منهما تجاه الأخرى، كأن الاثنتين توضعان على مكان مرتفع وينظر إلى الواحدة منهما ثم ينظر للأخرى حتى يستطيع المشاهد أن يتبين الخلاف بينهما، أو يقارن بينهما فتظهر أوجه الخلاف على صحتها

والواقع أن النظريتين متضادتان تهدم إحداها ما تبنى الأخرى، وترفض الواحدة منهما ما تقبله الأخرى؛ هذه تزعم أن المعرفة تأتينا عن طريق معين ليس غير، فتبى لها الأخرى مكذبة مناقضة لهذا الزعم، فتهدمه من أساسه وتقدم لنا نظريات

أخرى مغايرة لنظريات الأولى . والغريب في الأمر أن النزاع بينهما ليس نزاعاً على نقط معينة ، ولا هو اختلاف في وجهات النظر بينهما ، وإنما هو نزاع أساسي ، نزاع على الوجود ذاته ، فإذا صدقت إحداها كذبت الأخرى ، وإذا قبلت إحداها رفضت الأخرى ، ومن وجهة نظرها لا يوجد مكان في الدنيا لهما جميعاً ، والنضال بينهما نضال على الحياة في صميمها ، فكل منهما تنوى الشر للأخرى

من هذه الوجهة يصعب علينا أن نعالج كلا منهما مستقلة عن الأخرى ، فإن استطعنا ذلك ، وسنحاوله جهدنا ، فلا يتم الفهم وتستقيم الأمور للقارئ إلا متى بحث فيهما جنباً إلى جنب . وقارنهما ببعضهما عن قرب ، ولذلك نزمع أن نعالج كلا منهما مستقلة عن الأخرى بقدر المستطاع ، ثم نعود فنجمعهما مع بعضهما في بعض الفصول الأخرى ، وبذا تم الفائدة المرجوة من هذه السلسلة . يذكر القارئ أننا قسمنا الميتافيزيقا إلى قسمين : قسم يختص بالوجود أو حقيقة الوجودات (Ontology) ثم أرجأنا هذا القسم إلى فرصة أخرى ، وقسم يختص بطرائق المعرفة (Epistimology or Theory of Knowledge) أو وسائلها ، أو كيف تصل إلينا المعلومات . ثم شرعنا في هذا الباب نشرح هذه الطرائق

والآن نقول إن البرجماتزم والعقلية والاختبارية ليست فقط تدخل تحت باب القسم الثانى أو (Epistimology) ، وإنما تدخل أيضاً وفى نفس الوقت تحت القسم الأول وهو (Ontology) ؛ وبمعنى آخر هذه النظريات الثلاث هى نظريات فى الميتافيزيقا ، وعلى ذلك نجد صعوبة كبرى فى الكلام عنها من وجهة المعرفة فقط . وسوف يجد القارئ نفسه مكباً على قضايا الميتافيزيقا إلى حد محدود قبل الأوان ؛ فترجو من القارئ أن يجعل نصب عينيه هذا التقسيم بين نظريات المعرفة ونظريات حقائق الوجود ، نرجو أن يتنبه إلى الفرق بينهما حتى يستطيع أن يقرأ الفصول التالية فى سهولة ويسر . وسوف نحصر جهدنا على الابتعاد عن نظريات الوجود (Theories of Reality) ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً . وسوف لانمسخها إلا مضطرين مرغمين . بعد هذه المقدمة نعود إلى النظرية العقلية فى المعرفة (Rationalism) ونظن أن الأمثلة الكثيرة فى هذه النظرية تساعد على فهمها دون عناء كبير ، وعلى ذلك سنحاول أن نصل إلى حقيقتها عن طريق الأمثلة متى سمح المجال لنا بعد ذلك

من المعلوم لدارسى تاريخ الفلسفة الحديثة أنها ابتدأت بالنظرية العقلية على يدى ديكارت (Descartes) فى أواخر القرن السادس عشر وأوائل السابع عشر ، وبمعنى آخر أن مطلع

الفلسفة الحديثة كان على يدى النظرية العقلية (Rationalism) فى الميتافيزيقا ، وأعلام هذه النظرية هم ديكارت (Descartes) وسبنوزا (Spinoza) وليبنز (Leibniz) ، وكما قلنا سابقاً إن هذه النظرية تستند إلى المنطق ، تقول الآن إنها تستند أيضاً إلى الرياضه. الحساب والمهندسه والجبر ، وأن هؤلاء الثلاثة من أعلام العلوم الرياضيه ، ولهم فيها نظريات مشهوره معروفة عند الرياضيين

فى نهاية القرون الوسطى وعند مفتتح العهد الحديث كان القول الفصل فى المعارف والمعلومات للتقاليد الدينيه ، فكانت الحقيقه هى ما زعمت الكنيسه والسلطات الدينيه أنها الحقيقه ، ما تقبله الكنيسه وتلك السلطات هو الحق دون بحث أو تنقيب ، وما ترفضه هو الباطل الذى ليس له وجود حقيقى فى هذا النظام الكونى ، تزعم الكنيسه أو السلطات أن الأرض محور الكون ، هى المركز الذى نضدت حوله الأفلاك جميعاً ، وما خلقت هذه جميعاً إلا خدمه لأرضنا ، الشمس تدور حولها من الشرق إلى الغرب والكواكب الأخرى تخط لنفسها مدارات كل منها للجهه التى تريد ، ولكنها كلها تنكأ كالأرض حول الأرض ، تزعم السلطات هذا الزعم فيكون هو الحق دون بحث أو تنقيب ، وكل رأى مخالف له خطأ من أساسه ولا محل لمحاولة البرهنه عليه ، لأن

إيراد البراهين على رأى يخالف هذا الرأى تعنت من الشيطان
يستحق غضب الأرض والسماء

إذن كانت للمعرفة وسيلة معينة ، تعين الإنسان على أن
يعرف الحقيقة ، وكانت المعرفة (knowledge) ممكنة ، والسلطات
أيًا كانت هي السبيل إليها ، أو على أقل تقدير هي أهم سبيل إليها
وقد ربي ديكارت ونشأ على هذا الزعم ، وقبل كما قبل غيره السلطة
(authority) على أنها باب للمعرفة ، فنستطيع أن نعرف الحقيقة
لأن الحقيقة تقال لنا وتقدم إلينا ، فلا يحسن بنا أن نستعمل عقولنا
لمعرفة الحقيقة لأن العقول لا تستعمل لمثل هذه الشؤون العليا . شئون
المعرفة وشئون الحقائق الأساسية (fundamental Realities)
حقًا أننا لا ننكر أن العقل يستعمل فى الشؤون الصغرى —
شئون الحياة العادية ، والعلاقات بين الناس ، وفى بعض الأمور
العالمية ، وأما فيما فوق ذلك أو بعد ذلك فلا

ولكن العقل لا يستطيع أن يقف عند حد محدود لا يتعداه .
لا يستطيع إنسان أن يمنع من أن يبحث فى أكبر المشاكل الكونية
متى أراد أن يفعل ذلك ومتى استطاع ، وما دمت قد تركت له مجالاً
يعمل فيه فلا بد أن يوسع فى هذا المجال ويمده لليمين وللشمال وإلى
أعلى وإلى أسفل إلى أن يصل إن استطاع إلى أدق الشؤون وأعظمها
خطراً ، قد يخاف الإنسان نتيجة هذه الأبحاث ويمسك العقل عن أن

يتحدى فيها ، ولكن العقل القوى الوثاب لا يبالى الخطر ولا يقيم له وزناً ، بل يجمع بصاحبه ويفوص على هذه الحقائق الكبرى وأول شيء صنعه العقل هو أنه رفض السلطة (authority) وعدها وسيلة غير صالحة للمعرفة ، ذلك لأن الكثير من حقائقها المزعومة لا تستقيم له ، ولا يستطيع أن يستسيغها ، ثم إنه قد أفلس في إيجاد المبررات لمزاعم السلطات — تلك المزاعم التي قد لا تنفق في كثير من الأحيان مع أبسط قواعد المنطق ، أو مع البداهة التي لا يستطيع العقل بحال أن يشك في حقيقتها أو في صحتها ، ثم أخذ يشعر أنه هو وسيلة بديعة للمعرفة ويستطيع أن يصل إلى كثير من الحقائق بنفسه بعيداً عن السلطات المختلفة ، فأخذ يجرب حظه في هذا الميدان ، فاستطاع أن يصل إلى جميع حقائق العلوم الرياضية والمنطقية دون عون من السلطات ، والمنطق والحقائق الرياضية إنما هي في الواقع أدوات العقل في الكشف عن الحقائق ، فكل ما يجده عن هذا الطريق لا يأتيه الشك من بين يديه ، وليس أدل على ذلك من أن حقائق الرياضة إنما هي حقائق مطلقة لا تتغير بتغير الظروف والأحوال

أخذ العقل يرفض هذه السلطة — وهي الكنيسة — في المسائل الدينية والحقائق الكونية ، وأرسطو وتلاميذه في الفلسفة والعلوم الطبيعية ، وجد أن هاتين السلطتين تتمسكان بنظريات

لا يستطيع قبولها إلى ما لا نهاية ، ولا يستطيع أن ينتحل لها
المعاذير والبراهين إلى الأبد ، وأنه قد يستطيع أن يبحث لنفسه ،
وأن يتحقق من صحة هذه النظريات بنفسه ، لقد آمن وصدق
عهداً طويلاً والآن يجوز له أن ينقد ويناقض

نستطيع أن تقدم الأمثلة العديدة على ما كانت تزعمه
السلطات حقائق ، بينما هو ليس من الحقائق في شيء ، ولكننا
نكتفي هنا ببعضها ، فمنها أن إنساناً في القرون الوسطى أقام الدليل
من الكتب المقدسة على استحالة وجود قارة أستراليا ، وآخر قد
استند إلى الكتب المنزلة للتدليل على وجود محيط فوق الأرض
هذا من جهة السلطات الدينية ، وأما من جهة السلطات
العلمية فقد كان أرسطو مسيطرًا على التفكير العلمي إلى أواخر
القرون الوسطى ، وكل القضايا العلمية التي وضعها كانت تقبل على
علامتها وإن كانت المشاهدة والخبرة تناقضها كل المناقضة ، لقد كان
أرسطو يعتقد أن بعض الحيوانات تستطيع أن تسير في وسط
اللهيب دون أن تحترق ، لا بل ذهب إلى أكثر من ذلك فزعم
أن بعضها إذا سار في لهيب أطفاله ، وكان يظن أن جرو الدب يولد
من غير عيينين أو أنف أو أى معالم أخرى ، فتلحسه أمه إلى أن
تنبت فيه العينان والأنف إلى آخره

ومن أروع ما ورد في تاريخ العلوم قصة أرسطو وجاليليو مع

ما بينهما من قرون ، لقد ورد في أحد كتب أرسطو أنه إذا القي
بجسمين من مكان مرتفع فإن أثقلهما يبلغ الأرض قبل الآخر ،
لقد قال أرسطو هذا القول مرة ثم مات ، وإذا بالعالم يقبله منه
على عهده و يأخذه قضية مسلمة لمدة ١٩٤٠ عاماً دون أن يجرؤ
إنسان على إجراء هذه التجربة عملياً واختبار صحتها من عدمها ،
وكيف يستطيع الإنسان أن يشك في صحة كلام أرسطو وهو من
السلطات المعترف بها ؟ إلا أن شاباً معلماً في جامعة ييزا ، تسلق
برجها وهو يحمل معه جسمين أحدهما وزن رطلاً والآخر وزن عشرة
أرطال ، وألقى بهذين الجسمين أمام حشد كبير من أساتذة الجامعة
وأقطاب بلدة ييزا ، وإذا بهما يصلان إلى الأرض في وقت واحد
ثم رجع الأساتذة إلى مكباتهم ، وأخذ كل منهم يبحث عما
كتبه أرسطو فوجدوا جميعاً أنه قال إن هذين الجسمين
لا يصلان إلى الأرض في وقت واحد ، فعادوا على جاليليو باللوم
والتعنيف وبأكثر من اللوم والتعنيف لأنه تجرأ أن يشك في
كلام أرسطو وأراد أن يحتكم إلى التجربة والاختبار ، وقد كان
في غنى عن التجربة والاختبار لأن أرسطو قد سبق وأعطانا القول
الفصل ، والقول ما قال أرسطو

هذه أمثلة قليلة مما كانت السلطات تقدمه للناس كعارف
يجب أن يقبلوها على أنها حقيقة موثوق بها ، وكل عقل لا يقبلها

يكون مصاباً بمرض ما ، وتجب معالجته بطرق العلاج المتوافرة لهم في ذلك الزمان ، هذا ما كان على العقل أن يقبله دون بحث أو نقد ، ولا يقبله فقط بل يحاول أن يجد البراهين العقلية على صدقه في هذا الجو ولدت النظرية العقلية في المعرفة ، وفي مثل هذا الزمن بدأ ديكارت يطبق قضايا العقل على جميع المعلومات والمعارف التي كانت تتوافر له في زمنه ، وعلى هذا النوع من سبيل المعرفة نارت النظرية العقلية ، ثم شقت لها طريقاً وافتتحت لنفسها عصرًا جديدًا يعرف بعصر العقل أو (Age of Reason) وجدت أن سبل المعرفة المفتوحة أمامها إثنان ، إحداهما سبيل السلطة ، من دينية وعلمية وفلسفية ، وهذه لا تستقيم للعقل ، فطرحها جانباً ، وأما السبيل الأخرى فهي سبيل الحس والنظر والسمع والذوق واللمس والشم

ليس من شك أن هذا الباب ، باب الحس هو أحد النوافذ المعترف بها والتي منها تنفذ المعارف إلى نفس الإنسان ، بل لا يكاد الإنسان العادي يعترف بوسيلة للمعرفة غير هذه ، وكل معلوماته ومعارفه مبنية على ما رآه وسمعه ولمسه بنفسه ، فالدنيا الموضوعية ، الدنيا الخارجية التي تحيط به ، والحقائق (Truths) التي يؤمن بها ويتصرف بمقتضاها إنما هي تلك التي تقع تحت حسه ، ومعظم حقائقه إنما هي مدركات حسية

أما الفيلسوف فيبدأ بوقائع الحس (facts of sense) يرى
كما يرى غيره ، ويستخدم جميع حواسه كما يستخدمها الآخرون
سواء بسواء ، ويأخذ وقائع الحس على أنها حقائق (Truths) في
حياته العملية ، فهذا مقعد لأن عينه تزعم له أنه مقعد فيجلس عليه
دون تردد ويستعمله في جميع الأغراض التي تستعمل فيها المقاعد ،
والواقع أن مشكلة الفيلسوف ليست في الاستعمال العادى
للأشياء التي تقع تحت حسه . وإنما الخلاف بينهما هو في أن الرجل
العادى ، يؤمن بأشياء الحس على أنها الحقائق في ذاتها ، بينما يريد
الفيلسوف أن يتأكد بالبراهين العقلية من صحة هذا الزعم ، فكيف
السبيل إلى هذا التحقيق ؟ كيف نقض هذا النزاع بين الحواس
والعقل ، لأن هذا هو جوهر النزاع بين نظرتى المعرفة المعروفتين
بالعقلية والاختبارية أو (Rationalism And Empericism)
فالنظرية الاختبارية تكاد تكون نظرية الرجل العادى — رجل
الشارع — وهى أن المعرفة تأتىنا عن طريق الحواس ، وأما النظرية
العقلية فتزعم أن المعرفة تأتى من العقل وحده ، ولكى تبرهن على
هذا الزعم تأخذ النظرية العقلية فى بحث الإحساسات (ولا نقول
الحقائق) التي تأتىنا عن طريق الحواس ، هل هذه الأشياء حقائق
أم أوهام من صنع الحواس نفسها ، ثم هل الحقائق (facts) التي
تأتىنا عن طريق الحواس صحيحة مضبوطة ، أم لا صحة لها

إلا في مخيلة الإنسان؟ والآن لنعالج هذه الحواس علنا نتوصل إلى الحقيقة بشأنها

دخلت اليوم منزلى فسمعت حديثاً يدور في المطبخ باللغة الانكليزية بين الطباخ وشخص آخر ، دهشت لهذا فوقت أنا كد لنفسي من جهة الصوت فتخيل لى أنه على التحقيق آت من المطبخ ، فتوجهت إليه ووجدت انطباخ بمفرده هنالك ، ولما استوضحته الأمر أجبني بأن هذا صوت الراديو فى البيت المجاور لنا ، فقتعت بهذا التفسير ، ولكنى تذكرت أيضاً أن الطباخ نفسه كان يتحدث وأنى سمعت صوته ، ولكنه أنكر ذلك ، وهو صادق بالطبع فى إنكاره ، فالحقيقة إذن هى أن أذنى صدقتنى فى شىء وخدعتنى فى شيئين ، صدقتنى فى أنها نقلت إلى حديثاً باللغة الانكليزية يظهر أن الهواء حول بيتى كان يتماوج به بدليل أن الخادم أيضاً سمعه ، ولكنها خدعتنى أولاً فى الجهة التى كان الصوت يأتى منها فزعمت أنه آت من المطبخ والواقع أنه كان آتياً من الحديقة ، هذا شىء ، والشىء الآخر أنها زعمت أن الخادم كان يتكلم ، والواقع أنه لم يكن يتكلم ، فالأذن إذن تخدع ، وتستطيع أن تخدعنا باستمرار ، وهكذا الحال مع بقية الحواس ، فالألوان التى نراها فى الأشياء حولنا ليست فى الواقع فى الأشياء نفسها وإنما عيوننا مركبة بحيث تخلق هذه الألوان وتسبغها على

الأجسام حولنا وتجعلنا نعتقد أنها في الأجسام
والغريب في الأمر أنك لا تستطيع أن تتحقق بأى وجه
من الوجوه من صحة هذه الحقائق (facts) التى تقدمها لك حواسك
فهى تخلق المحسوسات أو تنقلها إلينا من العالم الخارجى دون أن
يكون عندنا محك يجعلنا نميز بين ما تنقله وما تخلقه ، بين ما له
وجود خارجى وما هو من صنع الخيال والوهم ، ولناخذ المثل الذى
ضربناه فى مقدمة هذا الكلام ، فقد سمعت صوت خادى يتكلم
فى المطبخ ، وقد كانت أذنى خدعتنى على ما يظهر ، وأقول على
ما يظهر لأنى لا أعرف على التحقيق إذا كانت قد خدعتنى أم لم
تخدعنى وكل ما أعلمه أن الخادم قال إنها خدعتنى ، ولكن كيف
عرفت أنه قال هذا القول ؟ عن طريق الأذن بالطبع — نفس
الأذن التى نقلت إلى الصوت الأول ، فإذا كانت قد خدعتنى
فى المرة الأولى فهلا يمكن أن تكون قد خدعتنى فى المرة الثانية
أيضاً ؟ إذا كانت قد خدعتنى فى إثبات الصوت أولاً أفليس من
المعقول أنها قد تخدعنى فى نفيه ثانياً ؟ هى التى أثبتت الصوت ،
وهى التى نفته ، فأى الأمرين أصدق ؟ أى الخبرين أصح ؟
أليس من الواضح أن الحقيقة (Truth) قد ضاعت على بين
إثبات الحواس لشيء ونفيه فى نفس الوقت ؟
أنت الآن جالس تقرأ هذه الكلمات . أو تزعم لك حواسك
أنك تقرأها ، فهل هذه هى الحقيقة ؟ (Truth) هل مزاعم الحواس

هذه تنطبق على الواقع ؟ أم هي خداع من الحواس ؟ قد تقول
إنها لا تخدعك فانت ترى الكتاب بعينيك وتمسكه بيدك ،
وأنت متأكد أنه موجود في الواقع وأن وجوده ليس وهمًا أوخيالًا
فاذا سئلت كيف تعتقد أن وجود الكتاب أمامك ليس وهمًا
أوخيالًا لا تستطيع أن تقول شيئًا سوى أن تكرر قولك السابق
بأنك تراه وتلمسه ، فأنت في الواقع تدور في دائرة ، ولا برهان
لديك على صدق حواسك

ومع ذلك ألا يجوز أنك الآن نائم تحلم بأنك تقرأ هذا
الكتاب ، وأن القراءة والكتاب جميعاً وهم خيال ولا وجود لهما
إلا في الحلم ؟ قد تقول إنك لست نائمًا ولا حالمًا ، فكيف
تثبت ذلك ؟ بالطبع تقول إنني أحس أنني لست نائمًا لأنني أتحرك
وأغضب وأثور لكلام هذا الكاتب الذي يحاول أن يجعلني
أشك في صدق الحواس ، ولكن مهلاً ، ألم يحدث لك أنك كنت
تحلم أنك يقظان تفعل كذا وكذا ، وتغضب من هذا وتناقش
ذاك ؛ ألم يحدث أنك سألت نفسك في الحلم ، هل هذا حلم أم
حقيقة ، وكنت تجيب نفسك بأنها حقيقة وليست حلمًا ، ثم
تستيقظ من النوم ؟ ألم تمر بك أحلام كنت تظنها حقيقة بينما أنت
تحلم بها ؟ الواقع أنه في جميع الأحلام التي تمر بالإنسان يشعر
الإنسان أنه مستيقظ متنبه لجميع حركاته ، وبمعنى آخر لم أسمع

عن حلم كان الخالم يعتقد أنه حلم أثناء العملية ذاتها.، وإنما نميز الأحلام بعد أن نضحو منها ، وعلى هذا يجوز أنى لا أكتب كتاباً الآن ، وإنما أحلم أنى أكتبه

كنت أقرأ هذه الكلمات السابقة لصديق ليس له إلمام بالفلسفة ، فثار على وعلى الفلسفة وقال إنها مربكة للعقل لأنها تشكك فى جميع حقائق الحس الثابتة التى يدرج عليها الناس جميعاً ، وأنه إذا لم تفعل الفلسفة شيئاً غير تشكيك الناس فى حواسهم فقط يكون ضررها أكثر من فائدها ويكون أثرها فى إرباك العقول كبيراً وجميع هذه المزاعم غير حقيقية ، فلا يصدق جميع الناس حواسهم ، وتستطيع أن تتحقق بنفسك من هذا إذا ماخالطت العامة من الناس ، وخديث السراب عند الفلاحين القاطنين على أبواب الصحراء معلوم معروف ، ليس هذا فقط ولكنك تسمعهم يقولون : « خيل لى كذا ، وظننت أنى رأيت شبحاً ، وسمعت صوتاً ينادينى » إلى آخر هذه الأوهام والخيالات ، فالرجل العامى لا يثق بحواسه كل الثقة وإن كان يعتقد أنها الباب الوحيد المعرفة ، فخداع الحواس أمر معلوم لعامة الناس ، ولم نفعل نحن شيئاً إلا أن نوضحه ونظهره فى هذا المظهر القوى

وأما أن هذا الكلام مربك للعقل فلا خوف على العقل من إثارتة ، ذلك لأن الذى أثاره فى الأصل هو العقل ، وهو

الذى يثيره الآن ، فوظيفته تقوم أولاً على النقد ، والنقد هو استقصاء جميع الحالات الممكنة لشيء من الأشياء ، ثم ترجيح أحد أوجهها على باقى الوجوه الأخرى ، وأنت إذا ما اعترفت بصحة هذه المآخذ التى أخذتها النظرية العقلية (Rationalism) على الحواس فقد اقتنعت إلى حد محدود بصحة هذه النظرية . و بعبارة أخرى قد حكمت عقلك فى حقيقة المحسوسات وخضعت لحكمه و بعد فماذا تزعم النظرية العقلية فى المعرفة أن تصنع ؟ هل تقنع بالنقد والتشكيك فى صدق الحواس ؟ هل كل عملها أن تهدم ؟ أليس لها نظرية إيجابية فى المعرفة ؟ ألا تستطيع أن تدلنا على كيف نحصل على المعلومات والمعارف أولاً ، وكيف تحصلنا على ما عندنا منها ثانياً

تعتقد النظرية العقلية فى المعرفة أن الباب الوحيد لهذه المعرفة إنما هو العقل ، العقل هو الأداة الصادقة الوحيدة الموثوق بها فى الوصول إلى المعارف والمعلومات ، فكل ما تستطيع الحواس أن تفعله لنا هو أن تقدم لنا بعض الخيالات أو المظاهر التى لا نستطيع أن نتأكد من صحتها عن طريق الحواس نفسها ، تزعم العين مثلاً أنها ترى شيئاً معيناً ، ولكن جميع الحواس مجتمعة لا تستطيع أن تدل الإنسان على أن ما زعمته العين صحيح أم غير صحيح ، حقيقة أم وهم وخيال . فالحواس تقدم لنا أشياء مفردة ، قطعاً

متناثرة مهوشة من المظاهر الطبيعية ، لا تستطيع إلا أن تقدم الأشياء شيئاً شيئاً ، فهذا مقعد ، وذاك مصباح ، وهذه صورة وتلك آلة التليفون ، كل واحدة من هذه الأشياء تدخل إلى أذهاننا مستقلة منفصلة ، دون أن يكون للواحدة منها علاقة بالأخرى ، فاذا رأيت إنساناً مصوباً مسدساً إلى إنسان آخر ، فيكون كل ما تراه هو الأشياء الآتية : (١) رجل واقف في مكان معين (٢) قطعة من الحديد طولها شبر (٣) رجل آخر يمسك بقطعة الحديد هذه ، ويصوبها إلى الرجل الأول ، هذا كل ما يقع تحت حسك ، لا تتصل عن طريق حواسك إلا بهذه الأشياء الثلاثة ، كل منها منفصل عن الآخر لا تربطه به رابطة بعد ذلك يتبدى العقل يربط هذه الأشياء جميعاً برباط ، ويوجد بينها علاقة ما ، هذه العلاقة وذلك الرباط لا يدخلان في دائرة الحواس ، فأنت لا تستطيع أن ترى قليلاً ، ولا ترى سجنًا أو محكمة ، ولا ترى دماءً أو تسمع أنينًا ، كل هذه أشياء غير موجودة في الصورة التي أمامك على الإطلاق ، وكل هذه علاقات يوجد بها العقل ، فهو الذي يقدر أثر هذا الفعل في قوات الحكومة التي ستتحرك لهذا العمل ، وفي النظم الاجتماعية التي ستأثر بهذه الفوضى ، وأثر هذه الفوضى في العائلة التي سيقع عليها الاعتداء وفي تلك التي سيقع منها الاعتداء أيضاً ، كل هذه

العلاقات والصلات بين الحسوسات يقدمها العقل ، هو الذى يقدر أثر هذه الظاهرة فى تلك ، وعلاقتها بهذه ، هو الذى يوحد هذه الظواهر المتباينة المختلفة التى ندعوها مدركات حسية فى نظام واحد ، فيوجد من الاختلاف اتحاداً ومن عالم الأشياء المنوعة عالماً واحداً مرتبطاً ببعضه ببعض ، من الفوضى يخلق نظاماً متناسقاً يتم كل جزء فيه الجزء الآخر ، هو لا يهتم بالمدركات الحسية كل على حدة ، ولكنه يهتم لها منظومة فى كل واحد ، تخضع لقوانين عامة شاملة ، ينطبق كل من هذه المدركات المفردة على قاعدة عامة تصلح فى جميع الحالات ، فاذا ما رأينا شيئاً معيناً تقدمه للعقل ، وهذا يأخذ هذا الشئ وينسبه إلى مبادئ وقواعد عامة عنده ثم يصدر الحكم فى شأنه

ولنأخذ شيئاً آخر يساعدنا على فهم هذه النظرية — النظرية العقلية فى المعرفة — وهذا الشئ هو قانون السببية أو نظام السببية ، هذا النظام لا يمكن أن يخضع للحواس ، ولا يمكن أن يدرك بالحواس لأنه لا يقع تحتها بحال من الأحوال ، إنسان مريض بحمى الملاريا . فاذا نرى فى هذه الحالة ؟ ما هى الأشياء التى تقع تحت حواسنا ، هى أولاً الرجل بالطبع ، لأننا نراه ونلمسه ونسمعه إذا أردنا ، ثم حرارته المرتفعة قليلاً أو كثيراً لأننا نستطيع أن نضع مقياس الحرارة فى فمه ، فنجد أن الزئبق يرتفع

عن المعتاد ، أو نستطيع أن نلمس يده فنحس بارتفاع حرارته ، ثم يأتي الطبيب ويحلل دمه فيرى (أو يشاهد بالعين) نوعاً من الميكروبات المعينة ، ثم نستطيع أن نصفى (بأذننا) لشكاوى الرجل وآلامه إلى آخر هذه الأشياء ، عند هذه النقطة ينتهى عمل الحواس ، هذا كل ما نستطيع أن نصل إليه من المعلومات والمعارف ولكن هنالك صلة غابت عن الحواس ، لأنها لا تقع في دائرتها ، هذه العلاقة هى السببية ، ما الذى سبب الآلام لهذا الإنسان وأخل بدرجة حرارته وبالنظام الآلى لأعضائه ، السبب فى كل هذا إنما هو هذه الميكروبات المعينة التى وجدناها فى الدم ، ولكن فى هذا الدم بالذات ملايين فوق ملايين من الأحياء ، فلماذا هى الأخرى لم تسبب حمى الملاريا ؟ لا يمكن أن يكون الأمر كذلك لأن العقل لا يربط بين أى من هذه الأحياء وبين الحلى برباط السببية ، إنما هو يرى هذه العلاقة — علاقة السببية

بين شيئين — بين هذا النوع المعين وحمى الملاريا

وعلى كل حال سواء أكانت الملاريا قد نتجت عن هذا الميكروب أو عن سواء ، فإنما هنالك حقيقة واقعة ، وهى أن العقل يستطيع من تلقاء نفسه ودون مساعدة من الحواس أن يوجد بعض العلاقات بين الأشياء ، يستطيع أن يربط بين شيئين فيدعو أولهما فى الترتيب الزمنى سبباً وثانيهما نتيجة ، هذ

العلاقة هي من خصائص العقل وحده ، أو من نظمها التي يطبقها على فوضى هذه المدركات الحسية المتنوعة ، هي ضرورة عقلية (Mental Category) أو ملكة يستطيع بها أن يصل إلى المعارف والمعلومات

والنظرية العقلية في المعرفة (Rationalism) تزعم أن الحقائق التي تصلنا عن طريق العقل إنما هي حقائق (Truths) في الواقع وليست خيالات وأوهاماً كالخيالات والأوهام التي تقدمها إلينا الحواس على أنها حقائق ، ومن ضمن هذه الحقائق هذه السببية ، فلكل نتيجة سبب ، ولا يمكن إلا أن يكون لكل نتيجة سبب هذه حقيقة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها

والشاهد على أن الحقائق (Truths) إنما هي هذه التي نصل إليها عن طريق العقل والمنطق هو العلوم الرياضية ، الحساب والهندسة والجبر ، هذه العلوم هي حقائق عقلية وليست حسية ، وبمعنى آخر قد اكتشفها العقل دون الحواس ، فلم نشاهدها ، ولم نسمعها ، ولم تذوقها ، وإنما توصلنا إليها عن طريق العقل والمنطق ولا يخفى أن المنطق هو من أخص خصائص العقل

وأى قضية رياضية تكفى لأن تثبت أن الحقائق العقلية هي حقائق وليست أوهاماً أو خرافات ، ثم هي أيضاً حقائق أزلية لا تتغير بتغير الظروف والأحوال ، هي حقائق هنا في هذا العالم

الأرضى وحقائق في جميع العوالم الأخرى ، خذ مثلاً هذا الرقم $٥ \times ٩ = ٤٥$ ، هذا الرقم حقيقة من الحقائق الثابتة ، فالعلاقة بين الخمسة والتسعة على هذا الوضع إنما هي ٤٥ ، لم نصل إلى هذه الحقيقة بالحواس ، لأن الحواس لا تستطيع أن ترى في هذا الرقم (٥×٩) الموضوع بهذا الشكل الرقم ٤٥ بأي حال من الأحوال ، ولكن العقل لا يرى غير هذا الرقم أى ٤٥ يصلح كعلاقة بين ٥×٩ ، أو خذ مثلاً الحقيقة الآتية وهي أن مجموع زوايا المثلث تساوى ١٨٠ درجة ، فكل مثلث ، فى أى كوكب من الكواكب وفى أى حالة من الحالات يخضع لهذا القانون العام ، وهذه الحقيقة إنما هي من مكتشفات العقل وحده بعد هذا الشرح المستطيل للنظرية العقلية (Rationalism) فى المعرفة وبعد هذا التفصيل الذى نعتذر عنه ، نقول إن هذه النظرية تزعم أن العقل الإنسانى يخلق فى هذا الوجود وهو مزود بمعلومات ومعارف وقضايا خلقت معه (Innate ideas) وهو يطبق هذه القضايا العامة على الاختبارات الخاصة أو على المحسوسات أو موضوعات الحس ، فالأصل فى المعرفة ليس الحواس ، وليس ما تنقله من الدنيا الخارجية إلينا ، وإنما أصل المعرفة (knowledge) هو فى هذه القضايا العامة الموجودة فى العقل ، والعقل هو الذى يطبقها على مشاهدات الحس ، وهذه القضايا (٨ — برجماتزم)

أو النظم العامة هي أمثال الزمان والمكان والسببية والعلاقات الرياضية وخضوع الكون لنظام عام شامل بعيداً عن الفوضى والاضطراب ، وعندما تصل إلينا حقائق الحس ، أو الحقائق التي تكتشفها الحواس ، يأخذها العقل ليضعها في هذا النظام الجامع الشامل الذي يوجد فيه من الأصل ، أو بعبارة أخرى يصل أشياء الحس بعضها ببعض ويوجد العلاقات بينها ، كالعلاقات المكانية أو الزمنية أو السببية ، فنحن لا نعرف الأشياء حولنا كما هي مستقلة منفصلة مضطربة مشوشة وإنما نعرفها ونذكرها لأنها تخضع لهذه النظم العقلية ، نعرفها لأن العقل يستطيع أن يوجد بينها علاقات وصلات من عنده

فالأصل في المعرفة — في رأى النظرية العقلية — إنما هو القضايا العامة ، والنظم الشاملة التي نستطيع أن نقيس بها المحسوسات ، نحن نعرف بالعقل أن هنالك شيئاً أو معنى اسمه استدارة ، أو عظمة أو انسانية ، أو جمال ، أو حمرة أو زرقة أو نعومة أو سواد ، أو رجل أو كلب ، نعرف هذه الأشياء لأنها قضايا عامة ، العقل يعرف بالطبع « الرجل » وكل رجل فرد في زمان معين ومكان معين يندمج تحت هذا الاصطلاح العام الشامل ، في كل رجل فرد خاصية أو ميزة ، وكل هذه الخواص والمميزات تجتمع في هذا الاصطلاح « الرجل » (Man) ، وكل فرد من الرجال إنما هو

قطعة من الاختبار (Object of experience) يقع تحت الحواس
وأما الاصطلاح العام ، « الرجل » فلا يقع تحت الحس ، وإنما
هو من القضايا العقلية الكبرى ، أو من الاصطلاحات العقلية
العامّة التي يختص بها العقل دون سواه ، وهكذا الحال مع جميع
الاصطلاحات الأخرى التي ذكرناها مثل استدارة ، وإنسانية
وجمال ، وحمرة ، ونعموّة إلى آخر هذه المدركات العقلية
والنظرية العقلية في المعرفة تزعم أن الأصل في المعرفة
الإنسانية ، أو المنبع الذي تقيض منه المعلومات والمعارف عندنا إنما
هو هذه القضايا الكبرى ، هو هذا العقل بأنظمتها التي وجدت
فيه يوم أن وجد وخلقت معه يوم أن خلق ، ونحن نستطيع أن
نعرف لأن عقولنا موهوبة ببعض المبادئ العامة التي نطبقها على
المشاهدات الخاصة ، وأن هذه المبادئ العامة هي الأصل ، والأشياء
الخاصة أو المدركات الحسية المفردة هي الفرع ، ونحن نستطيع أن
نشك في وجود المدركات الحسية ، نستطيع أن نكذب الحواس كما
بيننا في مفتتح هذا الكلام ، ولكننا لا نستطيع بحال من الأحوال
أن نشك في وجود المبادئ العقلية العامة ، قد لا نصدق العين
عند ما تنقل إلينا صورة الرجل المريض ، وعند ما تنقل إلينا درجة
حرارته ، وعند ما تنقل إلينا صورة ميكروب حمى الملاريا ، قد
نستطيع أن نشك في جميع هذه المدركات الحسية من أولها إلى

آخرها ، ولكننا لا نستطيع بحال من الأحوال أن نشك في العلاقة بين السبب والنتيجة ، ولا في صدق منطق العقل متى استقام منطق ، ولا في الحقائق الرياضية لأنها من الحقائق العقلية ، من القضايا الكبرى والنظم الأساسية التي لا يرتقى إليها الشك بحال من الأحوال

وملخص النظرية العقلية في المعرفة أو ما يعرف ب (Rationalistic System of Knowledge) هو هذا

(١) إننا لا نستطيع أن نشق بحقائق الحس ، لأنها قد لا تكون حقائق على الإطلاق ، وإنما هي خيالات وأوهام
(٢) إن الحقائق هي فقط تلك التي تأتيها عن طريق العقل ، أى بالمنطق ، وبالقواعد الرياضية

(٣) إن الحقائق الموضوعية ، أو حقائق الزمان والمكان ، أو ما يقع تحت الحس ليس الأصل في المعرفة

(٤) الأصل في المعرفة هو القضايا العامة ، أو المدركات العقلية الكبرى ، أو الكليات الشاملة مثل « الإنسانية » و « الاستدارة » و « الرجل » الخ

وبمعنى آخر نحن لا نعرف بالالهام ولا بالاختبار وإنما نعرف بالعقل أو بالمنطق ، فتمت استقامت المقدمات وصلحت كانت النتائج حقائق ثابتة

الفصل الرابع

الطريقة الاختبارية

Empericism

الطريقة الاختبارية في المعرفة (Emperical method) هي تلك التي تزعم أن المعارف والمعلومات التي تصل إلى الإنسان إنما تصل إليه في الواقع ونفس الأمر بطريق الحواس ، لا بطريق العقل كما تدعى النظرية العقلية ، وليس لدينا ما نتصل عن طريقه بهذه الدنيا التي تحيط بنا سوى أدوات الحس كالعين والأذن والأنف واللسان واليد ، هذه كل أدواتنا التي بها يمكننا أن نصل إلى أى شيء من خواص الأشياء التي حولنا نحن لا نتكر أن الحواس قد تخدعنا ، لا بل نزعم أن هذا الخداع والتغدير من عناصر الحواس ، فإذا ما رأيت رجلاً أمامي الآن لا يمكنني أن أجزم أن وجوده في الخارج هو الحقيقة وليس وهماً أو خيالاً ، لا أستطيع أن أحكم إذا كنت أحلم الآن أم في تمام يقظتي ، كل هذا حق لا تنازع فيه ، ولكن مع كل هذا ، و برغم كل هذا فإن الحواس هي أدواتنا للمعرفة دون العقل ، ودون هذا الكلام الفارغ عن الاصطلاحات العامة الشاملة ، والقوانين

الأساسية والمعارف الموروثة أو الموهوبة

فهذا « الرجل » الكلى الذى تزعم النظرية العقلية أنه الأصل وأن الرجال المشخصين هم الفرع ، لا وجود له على الإطلاق ليس هو بكائن موجود فعلاً ، وإنما هو تعميم ، واصطلاح عام ، أخذناه من زيد وعمرو وغيرهما ، الأصل فى وجود هذا الاصطلاح إنما هم هؤلاء الأفراد الذين يمشون على الأرض ويسعون ويجاهدون لعيشهم ، هؤلاء هم الأصل ، ومنهم أخذنا الاصطلاح العام ، فهذا الأخير ليس له وجود مستقل ، وإنما وجوده متوقف على الاختبار أو على موضوعات الحس أى على هذا الرجل الذى له وجود فى المكان والزمان

فالنظرية العقلية تزعم أن معرفتنا بالكليات العامة والقوانين النظرية هو الشئ الأساسى ، أو هذه هى المعرفة الأساسية ، فإذا أردنا أن نتحقق من أن مجموع زوايا المثلث يساوى زاويتين قائمتين نستطيع أن نصل إلى هذه الحقيقة عن طريق النظريات الهندسية ، أو عن طريق المبادئ العامة بالبرهان المنطقى ، فالأصل هو المبادئ العامة والنظريات الهندسية ، ومن هذه تتوصل إلى معرفة هذا المثلث المعين الذى نتحدث عنه ، أما النظرية الاختبارية (Empericism) فتزعم أن الأصل هو المثلث الجزئى ، المثلث الذى يقع تحت حسنا ، ونستطيع إذا أردنا أن نعرف مجموع زواياه أن

تقيسها ، فالأصل في المعرفة عندها هو هذه الأشياء المتباينة ،
هذه الحوادث المتعددة التي تقع تحت حسنا ، والتي نستطيع أن
نختبرها عملياً ، وهذه الكليات العامة أو القضايا الكبرى التي تزعم
العقلية أنها هي المعرفة الأساسية إنما هي في الواقع مستمدة من
الحوادث العادية ، من المشاهدات والمحسوسات ، من الاختبار
اليومي

إذا لم يكن الأمر كذلك ، إذا لم يكن الاختبار والمشاهدة هما
أصل هذه النظريات العامة ، فمن أين يأتى أتت هذه النظريات
والمبادئ العامة ؟ تسأل الاختبارية هذا السؤال وتلج فيه فتقول ،
أين هو هذا « الرجل » ومن أين أتت هذه « النعومة » وأين
هو ذلك « المثلث » أو تلك « الاستدارة » وكيف نستطيع أن
نراها بخيالنا ؟ بينما ليس لها وجود واقعي إلا في رأس العقليين
(Rationalists) الذين يزعمون هذا الزعم الزهوى لأنهم شاهدوا هذه
الأشياء أو هذه المبادئ العامة في الأجسام المنشورة التي تعج بها
الدنيا حولنا ، الواقع أننا رأينا رجالاً ، وأشياء ناعمة ومستديرة ،
أولاً ، وقبل كل شيء ، ثم انتزعنا هذه الصفات من الأشياء
المحسوسة وعممناها ، وجعلناها كليات ، فالأصل في كل شيء هو
هذه الوقائع ، هذه الأجسام وصفاتها ، هذه القطع من الاختبارات
اليومية وعليها انبنى هذا الصرح المهيب الذي ندعوه الكليات ،

فأنا وأنت نعرف مئات الأشياء المستديرة ، عرفناها أولاً وقبل كل شيء ، ثم جردنا منها هذه الخاصية التي هي الاستدارة ، وزعمنا أنها شيء عام أو كلّي شامل

أما هذه المعارف أو المبادئ الأولية التي تخلق مع العقل ، والتي يرثها العقل عندما يولد ، فالاختباريون ينكرونها كل الإنكار ، ويزعمون أن هذه هي الأخرى تصل إلينا من الاختبار والملاحظة ، ومن الاتصال بعالم الأشياء والحس ، ومن الحوادث (Occurences) التي تعج بها الحياة العادية ، والعقل عند المتطرفين من الاختباريين إنما يولد أو يخلق كصفحة بيضاء ، أو كاللوحه السالبة في آلة التصوير ، أو كصفحة من الشمع وعليه تنطبع صور هذه الظواهر وتترك آثاراً تتجمع على مر السنين حتى تصبح مجهولة الأصل ، فيزعم العقليون أنها موروثه ، أو مخلوقة مع العقل ، أو وضعت فيه قبل أن يبرز إلى عالم الموجودات ، والواقع أن الأمر بخلاف ذلك لأن هذه المعارف والمعلومات هي آثار قديمة لبعض الحسوسات ، تقادم عليها العهد إلى أن صار من المتعذر أن يردها الإنسان إلى أصلها

وبعبارة أخرى أن النظرية الاختبارية لا تنكر وجود الكلّيات مثل « الاستدارة » ولكنها تعتبرها وليدة الاختبار ، وابنة المشاهدات ، والحوادث ، وليست الأصل فيها كما تزعم

النظرية العقلية ، ليس في عقولنا مبدأ عام اسمه الاستدارة ، فنأخذ
ونطبقه على الحسات المتنوعة فنقيسها على هذا المبدأ ، وإنما هي صفة
لبعض المحسوسات ، جردناها واتزعتها من هذه المحسوسات ، ثم
أخذنا نلوكها بالسنتنا ، وقد نستعملها في بعض الشئون ، ولكن لا أصل
لها في نفسها ، وإنما وجودها متعلق بالمحسوسات المشاهدة حوالينا
وحتى العلوم الرياضية التي تعتبرها النظرية العقلية حجر
الزاوية في نظامها ، والتي تبني عليها القصور والعالى ، هذه الأرقام
الحسابية والأشكال الهندسية والحروف الأبجدية (الجبر) ليس
لها في نفسها وجود ، وليست أشياء ملزمة ، أو قضايا واجبة النفاذ
كما تزعم النظرية العقلية ، وما هذه الأرقام والأشكال والحروف
في الواقع إلا أشياء وضعناها نحن ، وأردناها على أن تكون كما
هي الآن ، فليس في (٩×٥) العدد ٤٥ كما تزعم العقلية ، وإنما
نحن الذين أردنا هذه الحدود أن تصير كما هي ، نحن الذين فرضنا
على هذا الرقم (٩×٥) أن يصير ٤٥ ، بحيث أننا لو كنا نريده
أن يكون شيئاً آخر لما استطاع أن يعصينا ، هذه في الواقع مجرد
حدود عرفية ، تواضعنا على أن تتفاعل مع بعضها ، بهذا الشكل
وبهذا الوضع ، فليس لها هذه القدسية ، وهذا السحر الذي
تفرضهما فيها النظرية العقلية

والشيء الذي يوضح الفرق بين النظريتين أحسن توضيح

هو مبدأ السببية الذى شرحناه فى الفصل السابق ، هذه النظرية - كما يذكر القراء - تزعم بأن السببية حقيقة عامة أو قاعدة عامة موجودة فى الكون ، وكان الفضل فى اكتشافها للعقل وليس للاختبار ، هى قضية عقلية لا تقع تحت الحس بشكل من الأشكال وإنما اكتشفها العقل على طريقته ، أى بالاستنتاج المنطقى ، وبعد أن اكتشفها أخذ يطبقها على موضوعات الاختبار ، بحيث أننا نستطيع أن نستنتج منها ما سوف يقع فى هذا العالم قبل حدوثه ، فالأصل هو هذا المبدأ العام ، مبدأ السببية ، والاختبار هو الفرع ، الحقيقة هو هذا القانون ، والمشاهد هو الحالات الخاصة التى نطبقها على هذا القانون ونقيسها به ، فإذا انطبقت عليه ، أو إذا قيست به فهى حق ، وأما إذا اختلفت معه فليست حقاً

ثم تأتى النظرية الاختبارية (Empericism) وتزعم عكس هذا الكلام على خط مستقيم ، فتقول إن الأصل هو هذه الحالات الجزئية ، هو المشاهد والاختبار ، وما هذا القانون أو المبدأ العام إلا تعميم لهذه الحالات الخاصة وبدونها لا وجود له ، فأنت تعرف الكلى « رجل » مثلاً من الجزئى ، من هذا الرجل وذلك الرجل ، ومن الرجال الأفراد حولك ، وما التعميم إلا إعادة عقلية ليس إلا ، هذا العقل من عادته أن يوحد الأشياء التى تقع تحت الحس ، ويجعل منها كلاً واحداً وينظمها فى نظام واحد ،

ولكن يجب أن يسبق هذه العملية — المشاهدة والحس والاختبار
 ففي مسأله السببية هذه ، كيف وصلت إلينا إذن ؟ ومن
 أين جاءت ؟ نحن لا نشاهد السببية ، ولا هي تقع تحت حسنا على
 الاطلاق ، نرى الشمس طالعة مثلاً ، و بعد ذلك يسخن الهواء ،
 ثم ترتفع الشمس في الأفق ، وتزداد السخونة في الهواء ، فلا يقع
 تحت حسنا في الواقع إلى طلوع الشمس أولاً ، ثم سخونة الهواء
 أما فعل الشمس في الهواء ، أما عملية التسخين هذه — فلا تقع
 تحت حسنا ، أو نشعل النار ، ثم نضع القدر عليها فتسخن ، وهذه
 العملية بالطبع — عملية التسخين — لا تقع تحت حسنا ، وكل
 ما يقع تحت حسنا منها هو النار ، ثم القدر ، ثم الماء داخل القدر ،
 ثم الاحساس بالسخونة ، وأما السبب والنتيجة ، أما هذه السببية
 ذاتها فلا تقع تحت حسنا ، لا نشاهد فعل السبب أو أثره في
 النتيجة ، ولا نحس بالارتباط بينهما إحساساً ، وإنما نقدرها
 تقديرًا ونفرضها فرضاً ونؤمن بها إيماناً

نفرضها فرضاً ونؤمن بها إيماناً لأن عقولنا تحب ذلك وترضاه
 فهي مغرمة أو معتادة هذا الضرب من الفهم للأشياء ، اعتادت
 هذا ودرجت عليه فأصبح هو الطريقة المألوفة لديها في فهم
 الظواهر الطبيعية ، فقد اعتدنا أن نشاهد الشمس أولاً ، ثم نحس
 بالسخونة ثانياً ، أى أن طلوع الشمس يسبق السخونة في الترتيب

الزمنى وإشعال النار يسبق سخونة القدر فى الترتيب الزمنى فاعتقدنا أو افترضنا أن الشمس والنار هما السبب والسخونة هى النتيجة ، وليس لدينا أى دليل أو برهان على هذا إلا هذه الأسبقية الزمنية ، بحيث لو سخن الهواء أولاً ثم ظهرت الشمس لاعتقدنا أن السخونة هى السبب وظهور الشمس هو النتيجة ، فالمسألة كلها متوقفة على الترتيب الزمنى للحوادث ، فما يسبق منها نزع أنه السبب ، وما يتلو نزع أنه النتيجة ، بحيث إذا عكس الوضع الزمنى للحوادث عكست طبيعة هذه الحوادث ، فيصبح المؤثر متأثراً والخالق مخلوقاً ، وهذا وضع خطأ بالطبع

قد تقول إن عكسهما مستحيل ، فالسبب يتقدم النتيجة ، إلا أننا نعترض على هذا الكلام ، ونزعم أن السبب قد يتلو النتيجة — وقد نعود إلى تفصيل هذا فى المستقبل ، وإنما كل ما تريد النظرية الاختبارية أن تزعمه هو أن هذه النظرية السببية لا تنبنى إلا على الترتيب الزمنى ، وهذا وحده لا يكفي للزعم بأن السببية قانون أو مبدأ عقلى عام وجد مع العقل من يوم أن وجد ، بل نزع على الضد من ذلك بأن الإنسان شاهد بالاختبار وبالحس أن بعض الحوادث تسبق الحوادث الأخرى قسمها جميعاً — مستنداً إلى الحس وحده — إلى أسباب ونتائج

فالاختبار والحس والملاحظة هي الأصل وهذا المبدأ أو القانون هو الفرع

ولكى نزيد هذه النقطة وضوحاً نضرب المثل التالى :

نشاهد فى دور السينما بعض الرياضيين يقفزون إلى الماء من علو كبير ، فيطير رشاش من الماء ثم يضطرب سطحه اضطراباً كبيراً ، وبعدئذ يهدأ سطح الماء ، ثم يحدث أيضاً أن المصور السينما توغرافى يريد أن يداعب النظارة فيعكس الشريط السينما توغرافى فإذا شاهد ؟ نشاهد أولاً سطحاً هادئاً من الماء ، ثم يضطرب هذا السطح اضطراباً شديداً ، يتلوه رشاش كبير ، ثم يقذف هذا الرشاش رجلاً إلى هذا العلو الشاهق ، بالطبع نحن لا نصدق هذه المظاهر بل نعتقد أنها خدعة ، ولكن لماذا لا نصدقها وتقبلها على أنها حقيقية ؟ لا نفعل هذا لأننا لا نرى هذه الظاهرة فى اختباراتنا اليومية ، فلم يقع تحت حسنا أن ماء يضطرب ثم يقذف رجلاً مسافة كبيرة ، أما إذا كانت هذه هي القاعدة فى الاختبار والملاحظة ، أما إذا كنا قد درجنا على هذا الترتيب الزمنى ، لأصبحنا نؤمن بأن الأصل فى وجود الإنسان إنما هو اضطراب الماء ، يصبح الرشاش هو السبب ، والإنسان هو النتيجة ، وكل هذا لأن إحدى الظواهر تتلو الأخرى فى الزمن وعلى ذلك فالزعم الذى تزعمه النظرية العقلية من أن لكل

نتيجة سبباً كفوفاً لها (Sufficient cause) — لا يتحتم أن يكون صحيحاً ، ولا يتحتم أن يكون حقيقة ، بل يصح أنه يكون قد فرض على الطبيعة فرضاً وان عقلنا هو الذى فرضه دون أن يكون قد اكتشفه أو وجده فى الطبيعة ، وينتج من هذا بالطبع أن مسألة السببية هذه ليست قانوناً عاماً شاملاً ، أو نظاماً كونياً له وجود مستقل عن عقولنا ، وإنما هو عادة اعتادها العقل عند ما يفكر ، فقد شاهدنا مثلاً أنه عند ما نجد الظاهرة « ا » نجد أن الظاهرة « ب » تتلوها ، ووجدنا بالاختبار أن « ب » تظهر كلما تقدمتها « ا » فظننا أن هذا قانون عام شامل لا يمكن للكون أن يحد عنه ، ولكن الإنسان بالطبع لم يشاهد جميع مظاهر الكون ، ولم يمر بجميع اختباراتهِ حتى يستطيع أن يحكم بأنه مبدأ عام للكون ، وبما أن العالم لم ينته بعد ، والاختبار لم ينضب معينه ، فقد نشاهد فى المستقبل ما يغير رأينا هذا

وملخص القول فى هذه النظرية — النظرية الاختبارية (Empericism) — أن للمعرفة سبيلاً معروفاً معيناً ، وهو سبيل الحس ، نرى الأشياء والظواهر ونحسها ، ثم نفرها ، وكلما يأتينا ويصل إلينا من المعارف والمعلومات إنما هو مستمد من الاختبار ومن الحس ، نشاهد رجلاً وآخر وثالثاً ورابعاً ، هؤلاء الرجال الأربعة ومثلهم كثير وغيرهم ملايين هم الحقائق ، وأما « الرجل »

الكلى ، « الرجل » الذى يضم صفات هؤلاء جميعاً بحيث
يندمجون فيه ويختفون وراءه ، هذا « الرجل » لا وجود له ولا
حقيقة له فى الكون . إنما هو فى الواقع تجريد للرجال الذين
رأيناهم ولمسناهم فى الاختبار وفى الحياة العادية ، إنما هو وهم من
اختراع العقل — ذلك العقل الذى فطر على توحيد الأشياء
المنوعة المتباينة فى شىء واحد عام شامل ، والذى يجب التعميم
ويبغض التخصيص ، ويجب هذا ويبغض ذاك لأنه اعتاد أن
يفكر بهذه الطريقة وبهذا الوضع

الفصل الخامس

النظرية اللاأدريّة في المعرفة

Scepticism

بعد أن تبين أن العقل قد يخطئ ، وأنه قد يعجز في كثير من الحالات عن الوصول إلى المعرفة ، قامت طائفة من الفلاسفة تنكر إمكانية المعرفة على الإطلاق ، هؤلاء هم اللاأدريون (Scepticists) ، هؤلاء يزعمون بأن المعرفة مستحيلة ، وأن الطبيعة أو الكون قد مكر بالإنسان وأخفى عنه المعرفة ، فأصبح الإنسان عاجزاً عن أن يصل إلى شيء يستطيع أن يدعوه معرفة صائبة حقيقية ، فالقضايا التي يزعم بعض الفلاسفة أنها قوانين عامة يخضع لها الكون ، هي نفسها هذه القضايا التي يتشكك العقل ذاته في صحتها ، فكأن العقل يستعمل أساليبه ووسائله — أى المنطق — في إثبات شيء ، ثم يستعمل نفس الأساليب ، ونفس الوسائل في نفي الشيء ذاته

ومن طريف ما يذكر في هذا الصدد المنطق الذي استعمله (Zeno of Elea) زينو الفيلسوف اليوناني القديم في هدم المبادئ

العامة في الحركة والسكون وغيرها ، فإنه عند ما أراد أن يسخر من العقل ومن قضاياه العامة التي يريد أن يحكم بها الكون أورد متناقضاته المشهورة ، منها مثل أشيل (Achilles) والسلفاة ، يقول زينو إنه إذا كانت السلفاة تسبق أشيل في المكان فلن يستطيع أشيل أن ياحتها إذا أخذنا بمنطق العقل ، ذلك لأنه عندما يصل أشيل إلى حيث كانت السلفاة يجد أنها قد سبقته إلى مكان آخر ، وعند ما يصل إلى هذا المكان يجدها قد انتقلت منه إلى غيره ، وهكذا إلى ما لا نهاية ، والنتيجة المنطقية لهذا أن أشيل لن يلحق بالسلفاة ، وأوقع من هذا في تخطئة القضايا العقلية مثله الخاص بالسهم ، يقول زينو أيضاً إن السهم الطائر . إما أن يتحرك حيث هو أو يتحرك في مكان ليس هو فيه ، ومن البديهي أن السهم وهو طائر لا يمكن أن يتحرك في مكان ليس هو فيه لأن هذا مستحيل عقلاً ؛ ثم لا يمكن أن يتحرك في مكان هو مستقر فيه ، لأنه إذا كان مستقراً في مكان معين فلا يمكن أن يكون متحركاً ، والنتيجة أن السهم الطائر يستحيل عقلياً أن يكون متحركاً أو طائراً

بالطبع بعض هذه المتناقضات غير صحيح لأن الفروض الأصلية فيها أو المقدمات غير صحيحة فتكون النتائج غير صحيحة أيضاً ، ولكن هذا لا ينفي الحقيقة الواقعة وهو أن العقل — عقل

فيلسوف معين — قد ثبت شيئاً بذاته وقد يقبله عقلى وعقلك وعقل بعض الفلاسفة ، ثم قد يأتى فيلسوف آخر ويدلل على أن هذا الموجود الذى أثبتته الفيلسوف الأول قد لا يتحتم وجوده ، بل يحتمل أنه غير موجود أصلاً ، وقد تقبل نحن ويقبل بعض الفلاسفة هذه النتيجة ، فكأن العقل يستطيع إثبات وجود شيء ثم يستطيع أن ينفي وجود هذا الشيء ذاته

من هذا ظهرت هذه النظرية اللاأدرية التى تزعم أن المعرفة مستحيلة ، فلا يمكننا أن نعرف لا بالعقل ولا بالاختبار والحس ، والنتيجة أننا نزعماً أننا نستطيع أن نعرف بينما من طبيعة الكون أن يضل بنا ويخفى عنا المعرفة ، فالمعرفة أصلاً (knowing) مستحيلة وكفى

ولكن هذه النظرية — وإن كانت تجد من الفلاسفة من يتمسك بها فى العصر الحديث — إلا أنها لم تعد الفلسفة الغالبة فى هذا العصر ، فجمهرة الفلاسفة يعتقدون أن المعرفة ممكنة ، وأن الإنسان يستطيع أن يعرف ، وأن يعرف بكلا العقل والحواس

والواقع أن الزعم باستحالة المعرفة هو فى نفسه معرفة ، ونستطيع أن نسأل اللاأدرين هذا السؤال : « أتم تزعمون أن المعرفة مستحيلة ، فمن أين جاءكم هذا الزعم ؟ كيف «عرفتم» أن

المعرفة مستحيلة؟ وبفرض أنكم على حق فيما تزعمون فهلا في هذا البرهان الكافي على أن المعرفة ممكنة؟ ألم تعرفوا أتم طبيعة الكون؟ ألم تعرفوا أن طبيعته الأساسية (Its fundamental nature) لا تستقيم مع إمكانية المعرفة؟». والواقع أنه سواء أصدق اللاأدريون في زعمهم أم لم يصدقوا، فالمعرفة (knowledge) ممكنة في الحالتين جميعاً، فإن كانوا صادقين فقد عرفنا طبيعة الكون، وإن كانوا على خطأ فقد أصبحت المعرفة ممكنة وقبل أن تفرغ من اللاأدرية — ونحن لا نريد الإطالة فيها لأنها لم تعد رأياً قوياً في نظرية المعرفة (Epistimology) نحب أن ننبه إلى خطأ شائع، وهو الخلط بين اللاأدرية والتشككية (Agnosticism) فالأولى منها نظرية في المعرفة وأما الثانية فهي نظرية في الحقيقة أو في الوجود، الأولى تزعم أن المعرفة مستحيلة، والثانية تزعم أنها لا تستطيع أن تحكم هل الحقيقة موجودة أم غير موجودة، الأولى تزعم أنه إذا كانت الحقيقة موجودة فنحن لا نستطيع أن نعرفها، والثانية تزعم أنه حتى بفرض إمكانية المعرفة فلا يمكن للإنسان أن يصل إلى حقيقة الأشياء وبعبارة أخرى الأولى تبحث في المعرفة فقط، والثانية تبحث في الوجود (Reality) ذاته، الأولى معنية بالحق (Truth) والثانية معنية بالحق (Reality) أو (Being)

بعد أن بينا الفرق بين الالأدرية والتشككية نعود إلى الأولى منهما لنقول ، إنها نشأت في الأصل من الإختلاف الظاهري بين النتائج العقلية والإدراكات الحسية ، بين ما نراه ونحسه وبين ما نستنتجه بالمنطق والعقل ، هذا الاختلاف دعا إلى الشك في إمكانية المعرفة إطلاقاً

ولنأخذ مسألة الحركة هذه فنقول إن أشيل (Achilles) الرجل الخرافي السريع الذي يستطيع أن يلحق بأسرع الأشياء المتحركة يعجز منطقياً عن إدراك أبطأ الحيوانات سرعة وهو السلحفاة ، ذلك أن المنطق يفرض أن الحركة هي سلسلة انتقالات من مكان إلى مكان ، وبمعنى آخر تقسم المسافة التي يقطعها الجسم المتحرك إلى عدد لانهاية له من المسافات الصغيرة ، ونرجو من القارئ أن يلاحظ هذا التقسيم اللانهائي للمسافة ، فمجموع هذه الأقسام اللانهائية للمسافة ينتج منطقياً مسافة لانهاية ، وعلى هذا لا يستطيع أشيل أن يقطع مسافة لانهاية في زمن محدود معين ، ونخرج من هذا بأن الحركة أصلاً مستحيلة ، وهذا هو منطق العقل ، فكان النظرية العقلية للمعرفة (Rationalism in know-ledge) تزعم أنه ليس للحركة وجود مستقل ، وجود في ذاتها ، وإنما هي وهم وخيال

ولكن الحواس جميعها تثبت الحركة وتؤكددها في هذه

الدنيا التي تحيط بنا ، وليس أثبت عند الإنسان العادى ، ولا أدعى للتصديق من هذه الحركة التي يبرهن العقل على أنها محض وهم وخيال ، وليس بخاف أن النظرية الإختبارية لا تقيم وزناً لهذا المنطق وإنما تعده حديث خرافة ، وتتفق معها فى هذا الزعم البراجماتزم ، التي تؤكد لنا بأنه فى كل خلاف بين المنطق والحس يجب أن نصدق الحس ونغفل المنطق ، ومع أن هنرى برجسون (Henri Bergson) الفيلسوف الفرنسى المعاصر ليس من جماعة البراجماتزم ، إلا أنه يزعم أن هذا هو المعقول ، ففي كل مرة يتعارض المنطق والحس ، يجب أن نصدق الحس لا المنطق

من هذا بالطبع نبتت نظرية اللادريين الذين يحلون المشكل بأسهل الطرق ، أى بإنكار إمكانية المعرفة أصلاً ، ولكن أسهل الطرق ليست فى الحقيقة أصدقها أو أقربها للصواب ، فحل الإشكال عن طريق نفي إمكانية المعرفة هروب من الإشكال ، لا يجوز ولا تقبله لأنه لا يستقيم مع طبيعتنا أولاً ، ولأن رأى اللادريين لا يمكن الدفاع عنه بالقضايا العقلية كما بينا فيما سبق ، فعند ما يزعم اللادريون أن المعرفة غير ممكنة يزعمون ضمناً أنهم (عرفوا) أن المعرفة غير ممكنة ، وهذا تناقض لا يستقيم لعقل أو لمنطق

ومن جهة أخرى فإن دعوة اللادريين إلى هذا الرأي
معناه في الواقع التردد والهزيمة والكسل ، ولا يقبل مثل هذه
الدعوة أناس فيهم حيوية ولهم عنيزة ، فإذا كانت المعرفة غير
ممكنة فليقيموا البراهين القاطعة على صحة هذه الدعوى ، أما هذا
الموقف السلبي فلا يحل إشكالاً ولا يؤدي إلى نتيجة تنفع
في الحياة

الباب الرابع

فلسفة البراجماتزم

الفصل الأول

كلمة نمر بيرس في البراجماتزم

Pragmatism

أول من صاغ هذا الاصطلاح هو بيرس (Charles Pierce) وذلك في عدد يناير سنة ١٨٧٨ من مجلة البوبولار ساينس مونثلى . (Popular Science Monthly) ومعناه عملى أو صالح لغرض . معين أو يؤدى إلى الغرض المطلوب ، ثم تناوله ويليام جيمس . وفصله فى نظام فلسفى ، ونشره حتى أصبحت هذه الفلسفة تعرف بوليام جيمس ويعرف هو بها

وعند ما يبحث الإنسان فى هذه البراجماتزم يقابل صعوبات جمة ليس من السهل التغلب عليها ، منها أن القارئ يجب أن يكون . ملما بتطورات الآراء الفلسفية من عصورها الأولى إلى عصرنا هذا ، وهذا بالطبع ما دعانا فى هذا الكتاب لأن نحاول شرح النظريات الفلسفية شرحاً مستطيلاً نوعاً ما

ومن الصعوبات التى تواجه الكاتب فى البراجماتزم . هذا النظام الذى فرضناه على أنفسنا فى وضع هذا الكتاب ، فقد يذكر القارئ أننا قسمنا الميافيزيقا أو علم ما وراء الطبيعة إلى

قسمين أحدهما نظريات المعرفة والآخر نظريات الوجود ، وأردنا أن نبحث كل واحد منهما على حدة مع ما في هذا من المشقة والعنت ، وقد كان أيسر علينا أن نتناول النظريات الفلسفية المهمة ونبين وجهات نظرها في هاتين القضيتين جميعاً في نفس الوقت ، كان أيسر لنا لو أننا مثلاً تناولنا النظرية العقلية (Rationalism) وفصلنا رأيها في المعرفة ورأيها في الوجود في الوقت الواحد ، فلو كنا قد أخذنا بهذا النظام لكننا قد أرحبنا أنفسنا من العنت الذي نلقاه في الطريقة التي تتبعها الآن ، وقد يذكر القارئ أننا نوهنا بهذه الصعوبة عند ما تناولنا النظريتين العقلية والاختبارية في الفصلين السابقين

وصعوبة ثالثة تواجهنا في هذا الطريق الشائك ، وهي أننا كنا قد قسمنا نظريات المعرفة إلى شقين ، أحدهما خاص بطرق المعرفة ووسائلها ، والآخر يعالج حقيقة المعرفة ، هل هذه المعارف والمعلومات التي تصلنا عن طريق الإلهام أو التجربة أو المنطق صادقة حقيقية ، وبمعنى آخر هل تنطبق أحكامنا على الأشياء الموجودة حوالينا ، وهل عندما نحكم أن الوردة حمراء ، هل هذا الحكم صائب ، وهل الوردة حمراء حقاً في ذاتها دون أن يكون هذا الاحمرار من صنع أجهزتنا البصرية أو الخية ، ثم قد يذكر

القارئ أننا أرجأنا بحث هذا الشق الثانى فلم نتناوله بالكلام فيما سبق من الفصول

أما الآن ، ونحن نعالج البراجاتزم ، فلا يمكننا إرجاء هذه النقطة ، بل يجب أن نتناولها بالشرح أثناء الكلام على هذه النظرية الفلسفية ، وذلك لأن البراجاتزم معنية قبل كل شىء وفوق كل شىء بصواب الأحكام التى نجريها على الأشياء حولنا فهى تقوم فى الأصل على الشق الثانى من نظرية المعرفة ، وهو هل أحكامنا على الأشياء صائبة ، ثم كيف نتحقق من صوابها ، فى كل دقيقة أو لحظة من لحظات الحياة ، وفى كل حركة من حركات الإنسان أو همسة من همساته أو خالجة من خواجه لا يملك الإنسان نفسه من أن يحكم على الأشياء والحوادث ، ثم يتصرف فى حياته على الزعم أن أحكامه فى هذه الأشياء والحوادث صائبة ، فهل هذه الأحكام صائبة حقاً ، وكيف نتحقق من صوابها ، أو ما هو الدليل القاطع على أنها صائبة ؟

يذكر القارئ طبعاً الصعوبات الجملة التى اعترضتنا عندما اعتمدنا على الحواس فى الحصول على الحقائق ، فقد تبين لنا بما لا يدع مجالاً للشك بأنه لن يمكننا التحقق من صحة المعلومات التى تأتينا عن طريق الحواس ، لأنها كثيراً ما تكون خادعة أو مخدوعة ، فكثيراً ما تخط الحقائق بالأوهام والخيالات ، فنضل

الطريق ولا نعود نستطيع أن نميز بين الحقيقة والوهم ، ثم يذكر أيضاً أن المعارف والمعلومات العقلية التى تنبنى على فروض ومقدمات منطقية كثيراً ما تكون خاطئة بعيدة عن الصواب لا تنطبق على الحقائق الموضوعية (Objective facts) المستقلة ، تبين لنا هذا الإشكال فى الفصول السابقة ، وكان لكل من النظريتين السابقتين رأى فى حله ، فالاختبارية تسلم بأن الحواس تخدعنا أو قد تخدعنا فى نقل صور الأشياء إلى أذهاننا ، ولكنها تزعم فى نفس الوقت أنه برغم هذا الخداع والتغير فإن الحواس هى الطريقة الوحيدة للمعرفة ، لأنه إذا تعذر علينا أن نجد وسيلة أخرى للتحقق من صحة المعلومات التى تصلنا فأحرى بنا أن نشك بالحواس ، وأما إذا لم تقبل هذا فكيف الخلاص من هذا الإشكال ، وماذا نصدق إذن ؟ لأنه مع التسليم بكل مزاعم النظرية العقلية فإنها تغفل الأشياء والأجسام حوالينا ، فكل موضوعاتها نظرية عقلية أو منطقية ، ولا يستطيع العقل أن يتصل مباشرة بما يحيط به من أشياء مادية ، فهذه لا تدرك إلا بالحواس . حقاً أننا لا نستطيع أن نتحقق من صحة الحواس بأى شكل من الأشكال ، ومع ذلك فهى الوسيلة الوحيدة عندنا للاتصال بالأشياء المادية التى تحيط بنا

ثم تأتى البراجماتزم وتوجه كل جهودها إلى حل هذا

الإشكال دون غيره ، نعم إنها تمس الميثافيزيقا بجميع نواحيها — الخير والجمال ثم المعرفة ثم الوجود — ولكنها تمس هذه جميعاً لأنها تحاول أن تحل إشكال حقيقة المعارف والمعلومات التي تصل إلينا ، إنها تعنى بهذا الموضوع أكثر مما تعنى بأى شيء آخر ، وفى سبيل هذه العناية تمس جميع موضوعات الفلسفة ، فتلقى كلمة هنا وكلمة هنالك ، وتبدى رأياً فى هذه القضية وآخر فى تلك ، ولكنها إنما تفعل كل هذا لأنها توغل فى قضية الحكم على الأشياء ، أو التوافق بين أحكامنا التي نجريها على الأشياء وطبيعة الأشياء نفسها ، أو ما يدعونه صحة الحكم (The truth of Judgement) فكلامها على نظرية المعرفة منصب فى الواقع على الشق الثانى منها ، وهو صواب هذه المعرفة أو صدق هذه المعارف

وقبل أن نعالج نظرية البراجماتزم ننبه القارىء إلى نقطة مهمة لا يجب أن نغفلها من حسابنا ، وهى أن البراجماتزم هى قبل كل شيء طريقة فى الفلسفة ، — (Method) — طريقة لبحث القضايا الفلسفية التي تناولتها النظريات التاريخية المشهورة قبل أن تكون نظرية فلسفية ، أو بمعنى آخر أن البراجماتزم هى وسيلة لمعالجة القضايا الفلسفية قبل أن تكون هى نفسها قضية ، أو حلاً لبعض المشاكل الفلسفية ، فليست أهميتها فى الواقع فى

الحقائق الميتافيزيقية التي تتوصل إليها — وإن كانت هذه الحقائق في ذاتها مهمة — ولكنها أيضاً في الطريقة التي تعالج بها حقائق الكون ، في النهج الذي تنتهجه عندما تعالج هذه الحقائق ، فكأننا في الواقع أمام رأى في الوجود وفي المعرفة أولاً ثم أمام طريقة نستطيع أن نسلكها في البحث في هذه القضايا الكبرى ، أو كما يقول بابيني (Papini) مثل البراجماتزم بين النظريات الفلسفية المتعددة ، كمثل الممشى في نزل يوصل بين جميع حجراته ، ففي إحدى الحجرات رجل يكتب كتاباً في الإلهاد ، وفي غرفة أخرى رجل آخر يسجد لإلهه طالباً منه أن يثبت إيمانه ، وفي ثالثة كياوى يبحث في خصائص بعض المواد ، بينما في أخرى فيلسوف يبحث في الفلسفة النظرية (Idealism) وفي أخرى واحد من اللاأدريين يدلل على استحالة المعرفة أصلاً ، وجميع هؤلاء الناس يستعملون ممشى النزل في الخروج من حجراتهم والدخول إليها وجميعهم من هذه الوجهة يتبعون فلسفة البراجماتزم وهم بعيدون كل البعد عن النظريات العقيمة ، فكل منهم يسير في هذا الطريق لقضاء شئونه الخاصة والعامة وهذا ما نقصد بقولنا إن البراجماتزم طريقة قبل كل شيء ، وإنه يجوز لكل أنواع الفلسفة أن تستعمل هذه الطريقة دون أن تكون هي نفسها براجماتزم ، والواقع أننا قد استعملنا هذه

الطريقة بالذات في هذا الكتاب من أوله ، في شرح جميع نظريات المعرفة التي شرحناها ، ذلك لأننا التزمنا الأمور العملية والأشياء القريبة منا التي تتصل بحياتنا من يوم إلى يوم ، والتي نمارسها من لحظة إلى لحظة ، دون أن نتطوح في قضايا عميقة يصعب فهمها على القارىء العادى ، بينما هذا القارىء العادى هو بالذات الذى نعينه في هذا الكتاب

الفصل الثانی

فئة البراهمازم

كتب تشارلس بيرس (Charles Pierce) في سنة ١٨٧٨ مقالاً في بوبولار ساينس مونثلي (Popular Science Monthly) موضوعه « كيف نوضح تفكيرنا » ، وفي هذا المقال وضع بيرس أساس فلسفة البراهمازم ، وبذا وجه التفكير الفلسفي الحديث إلى جهة غير التي كان يسير فيها ، فقد فتح أمامه طريقاً مغلقاً لم يكن يدري لها وجوداً قبل الآن ، وإذا بهذا الطريق يقود إلى حقائق فلسفية مهمة كانت تغيب عن الفلاسفة في منعطفات الطرق القديمة التي كانوا يسرون فيها .

كان سبنسر (Spencer) يقول إن معظم معتقداتنا التي نؤمن بها ليس لها صور حسية نستطيع أن نردها إليها ، فالحرية أو الاختيار مثلاً لا يمكن للذهن أن يجد لها صورة أو شكلاً ذهنياً ، نستطيع أن نوضحها به ، وبعبارة أخرى لأمعنى لهذا الاصطلاح في حياتنا التي نحياها من يوم إلى يوم ومن ساعة إلى أخرى ، وعلى هذا نستطيع أن نوفر على أنفسنا عناء البحث في وجود هذه الأشياء ، هل هي عنصر من عناصر الموجودات أو

الكون ، هل لها وجود فى الخارج . أم هى خيال و وهم ، نستطيع أن نعى أنفسنا من عناء البحث فى هذا لأن هذه المصطلحات كالحرية ، والقوة ، ل معنى لها ولا صورة أو شكل يستطيع الذهن البشرى أن يتعامل معها أو يقارنها بغيرها فينصبها بجانب الصور والأشكال الأخرى ، وينضدها فى نظام الموجودات كما يفهمها هذا الذهن . والعقل كما لا يخفى يتعامل مع الموجودات جميعها على هذا الأساس . أساس مقارنة الأشكال والصور الذهنية بعضها ببعض . فعند ما نقول حقيقة مثلاً ، تبرز فى ذهننا صورة معينة لهذا الاصطلاح ، صورة لها خصائص ومميزات و حدود واضحة العالم ، فنستطيع أن نتعامل بهذه الصورة ونستطيع عند ما نشاهد شيئاً بذاته أن نحكم سواء أكان هذا الشيء بستاناً أم شيئاً آخر لا يمت إليه بسبب

فإذا لم يكن لهذه المصطلحات صور وأشكال ذهنية يستطيع العقل أن يتعامل بها نستطيع أن نزع آمين الخطأ أن هذه المصطلحات ليس لها وجود ذاتى مستقل فى الكون ، أو نستطيع أن نزع أنها حديث خرافة ونستطيع أن نلقى بها فى سلة المهملات ، أما المصطلحات التى لها معنى أو تصل بنا إلى أشياء وحقائق نشاهدها فى حياتنا اليومية ، فهذه المصطلحات لها مدلولات حقيقية أولها معنى حقيقى حتى وإن كنا لانستطيع أن (١٠ — برجماتم)

مجد لها صوراً وأشكالاً ذهنية عندنا ، فالكهرباء مثلاً لا صورة ذهنية لها عندنا ، ولا شكل نستطيع أن نراه بعين العقل أو تخيله ، ومع ذلك فدلولة — أى الشيء الذى يدل عليه هذا الاصطلاح — له وجود ذاتى مستقل فى هذا النظام الموضوعى للكون ، وبعبارة أخرى فالكهرباء موجود حقيقى حتى وإن كان الذهن لا يستطيع أن يتخيلها ، ذلك لأننا نشاهد آثارها وعملها فى الحياة اليومية ، ونستطيع أن نتنبأ بتصرفاتها فى الظروف المختلفة المتباينة ، ليس للكهرباء أى صورة أو شكل ذهنى ، ولكن لها عملاً تؤديه ، فالكهرباء إنما هى ما تستطيع أن تؤديه من الأعمال ، وما تستطيع أن تنتجه من الآثار سواء أكانت هذه الآثار والأعمال مفيدة للإنسان أم مضرة

ثم أتى تشارلس بيرس بعد هذا ، وعمم هذا المبدأ ، فجعله يتسع ويشمل جميع المصطلحات التى ليس لها صور حسية فى أذهاننا ، وبذا وضع أساس فلسفة البراجماتزم ، دعا بيرس إلى تعميم هذا المبدأ وهو أن معنى كل اصطلاح أو فكرة ليس لها صورة حسية ، إنما هو فى أثر هذه الفكرة أو الاصطلاح فى المحسوسات أى فى الاختبار والملاحظة ، كان الفلاسفة عندما يبعثون فى اصطلاح معين كالثقل أو القوة مثلاً ، يحاولون بطرق المنطق أن يتوصلوا إلى القوة فى ذاتها ، إلى جوهر القوة — أى

إلى ماهيتها في نفسها ، إلى كنهها ، على أى هيئة توجد بغض النظر عن الأشياء الحسية التى تلبسها هذه القوة ، ثم يتطوحن فى البحث فى هذه القضايا الميتافيزيقية فى غير طائل ، ما هو الثقل نفسه (Weight) بغض النظر عن الشيء الثقيل ، أو ما هى القوة بغض النظر عن الأشياء أو الحيوانات القوية ، وهذه الأبحاث لا تغنى شيئاً ولا تؤدى إلى نتيجة يستطيع الإنسان أن يستريح إليها نحن نعيش فى دنيا مادية ونفسية وكل شيء يؤدى إلى تغيرات فى هذه الدنيا ، وينتج فيها آثاراً واضحة نلمسها ونحس بها ونشاهدها فى هذه الدنيا ، فلهذا الشيء وجود حقيقى ، والاصطلاح الذى نطلقه على هذا الشيء صحيح وحق ، فالقوة شيء له وجود حقيقى ، وهذا الاصطلاح أو اللفظة « قوة » لها معنى ومدلول ومدلولها وجود حقيقى ، ومعناها إنما هو فى هذه الآثار التى تخلفها فيما نشاهد فى الموجودات حولنا ، وبمعنى آخر لا ندال على الموجودات بالمنطق أو بالقضايا العقلية من مقدمات ونتائج ضرورية تستتبع تلك المقدمات ، وإنما نتوصل إلى إثبات وجودها بالآثار الحسية التى تنتجها هذه الموجودات فى الدنيا التى نعيش فيها ، ونرجو من القارئ أن يميز بين الاصطلاح والمدلول ، فالاصطلاح هو الاسم الذى يعرف به الشيء ، والمدلول هو الشيء ذاته ، الأول منهما حق عندما يكون لمدلوله وجود حقيقى ، الأول حق (true)

والثاني حقيقى (Real) ويحسن أن تنبه إلى الفرق بين الاثنين وعلى ذلك يزعم بيرس أن كل اصطلاح حق (true) إذا كان له مدلول (object) ، والمدلول له وجود حقيقى (Real) إذا كان ينتج بعض النتائج فى هذه الدنيا التى نشاهدها ، وإلا فلا معنى للاصطلاح ولا وجود للمدلول أو الشئ ؛ فكل شئ يؤدى عملاً معيناً فى هذه الدنيا له وجود حقيقى ، وللإسم أو الاصطلاح الذى يطلق عليه معنى فى عالم المعانى ، إذا جعلنا هذا الحكم مقياساً للحق (truth) وللحقائق أيضاً (Realities) أرحنا أنفسنا من كثير من الكلام والألفاظ التى تضلنا فى عالم الفكر ، فى الحياة اليومية والواقع أن كثيراً من الأفكار (ideas) التى لها حظ من الصور المحسوسة إن هى إلا دلائل للعمل ، أو اتجاهات إلى النشاط ، وقد ننسى صورها أو أشكالها ولا يبقى منها شئ إلا قدرتها على حفز النشاط ، أو قدرتها على التوجيه العملى فى الحياة .

ففى محطة السكة الحديدية مثلاً رنين الأجراس لا يعنى عدداً معيناً من أمواج الهواء ، أو قدراً معلوماً من ذبذبات طبلة الأذن عند العالم الطبيعى الرياضى ، وإنما يكون معناها عنده القطار وموعد سفره والباخرة وأروبا ، فالمعنى الذى يؤدى إلى العمل أو إلى تغيير فى البيئة التى تحيط بالإنسان ، أو إلى تكيف الإنسان لنفسه ولنشاطه حتى يتلائم مع البيئة ، هذا المعنى هو

الحق ، وهو الصواب ، والاصطلاح الذى نطلقه على هذا المعنى حق إذا ما حفرنا إلى الاستجابات المعينة التى تتطلبها الاصطلاح فالفكرة (idea) عند تشارلس بيرس ، أو عند البراجماتزم إنما هى مشروع ، أو خطة للعمل والنشاط ، وليست حقيقة فى ذاتها ، فعندى مثلاً فكرة عن تغير السيارة التى تسير فى الشارع ، ولا معنى لأن أبحث فى حقيقة هذه افكرة ، أصلها ومنشأها ، هل هى حقيقة أم من خلق العقل ، وهل هى من عمل الأذن والجهاز العصبي ، أم هى من عمل النفيرو أو السيارة أو غيرها ، وإنما يجب أن يكون معناها الانحراف يميناً أو يساراً وإفساح الطريق للسيارة ولراكبها ، معناها أن أشرع فى تغير خطة سيرى ، والتوجه إلى جهة غير التى كنت أسير فيها ، ومن هذا تزعم البراجماتزم أن الفكرة هى مشروع للعمل ، أو خطة للتأثير فى البيئة ، هى خطوة فى سبيل العمل ، لها ما بعدها ، فالجاذبية مثلاً تعرف أولاً بما تفعل فى الأجسام ، وفكرتى عنها (My idea about it) هى دعوة لى لى أنناول الأشياء بطريقة معينة ، أرفعها بشكل ، وأضعها بشكل آخر ، وأحملها بطريقة أخرى ، ثم معنى «الفكرة» عن الجاذبية أن أسير بشكل مخصوص ، وأتجنب قمم الجبال وأطراف الأشجار وسطوح المنازل والحوائط ، معنى هذه الفكرة إنما هو مشروع لعملى وتصرفاتى مع الأشياء وخطة لتصرفى مع نفسى

هذه هي الخطوة الأولى في البراجماتزم كما وضع أساسها بيرس وهي أن البراجماتزم نظام فلسفي لتفسير معنى الفكرة أو العقيدة ، فالفكرة إنما هي مشروع للعمل وليست حقيقة في ذاتها كما تزعم الفلسفة العقلية ، ثم يتلو هذه الخطوة خطوة أخرى اتخذها ويليام جيمس (William James) فيلسوف البراجماتزم وحامل لوائها في هذا العصر الحديث إلى مطلع القرن العشرين

زعم بيرس في مفتتح البراجماتزم أن الفكرة هي خطوة تمهيدية للعمل ، ولإحداث النتائج في هذا العالم المحسوس ، ثم أتى بعده جيمس وزاد على هذا أن كل عقيدة تؤدي إلى نتيجة مرضية أو حسنة ، إنما هي عقيدة حقيقية ، فليست الفكرة مشروعاً للعمل فقط ، وإنما العمل أو النتائج هي الدليل على صحة الفكرة ، وبهذا أخرجنا من معنى الفكرة أو مدلولها إلى عالم الحقائق ، فأصبح العمل ، أو النتائج التي ستترتب على الفكرة برهاناً على صحة الفكرة بعد أن كان معنى لها

فليس معنى رنين الأجراس في محطة مصر مثلاً قيام القطار والسفر إلى الأسكندرية فقط ، كما يزعم بيرس ، وإنما تحرك القطار هو الدليل على حقيقة رنين الأجراس ، فهذه الفكرة هي حقيقة واقعية (Reality) لأنه قد انبنى عليها تغيرات متعددة في البيئة ، وأعمال وآثار في دنيا المحسوسات ، وأصبح من اللغو وحشو

الكلام أن نساءل: هل يوجد في العالم الخارجي أجراس ؟ وهل لهذه الأجراس رنين مستقل عن آذاننا ، وهل ما نسمع من صنع الأذن أم من صنع الأشياء (objects) حولنا ؟ كل هذا مجادلات منطقية عقيمة لا يهتمك فيها الفلاسفة العقليون (Rationalists) وبالطبع في محطة القاهرة جرس له وجود ذاتي مستقل ، ولهذا الجرس رنين له هو الآخر وجود مستقل عن آذاننا ، والدليل على وجود هذه الأشياء الحقيقي (Real) المستقل ، إنما هو هذه التغيرات التي حدثت في محطة القاهرة

فقيمة الفكرة ليست في الصور والأشكال التي تثيرها في الذهن ، وايست في انطباقها على حقائق الموجودات ، وإنما في الأعمال التي تؤدي إليها هذه الفكرة ، وفي التغيرات التي تنتجها في الدنيا المحيطة بنا ، ولا يهم في هذه الحالة حقائق الأشياء في ذاتها ، لأننا نستطيع أن نقرض هذه الحقائق كيفما اتفق ، فجميع هذه الإحساسات (sense perceptions) إلا علامات ومعالم تقود العقل إلى التصرف والسلوك

قد يجوز أن الدنيا في ذاتها ، الأشياء والأجسام كما هي لا تتفق بحال من الأحوال مع الصورة التي عند العقل عنها ، قد يجوز أن هذه الصورة الذهنية التي عندنا عن الأشياء لا تتفق مع حقيقة الأشياء ذاتها ، ولكن هذا لا يقدم ولا يؤخر عند الفلسفة التي

نبحثها الآن أى البراجماتزم ، لأن هذه الصور التى تدخل إلى
الذهن عن المحسوسات تكفى لأن تجعل هذا الذهن يتصرف
بحسب الإنسان تصرفاً يؤدي به إلى بعض النتائج المرضية ، حتى
وإن كانت هذه الصور ليست مطابقة للأشياء التى تحيط بنا

فالبراجماتزم تزعم أن فى محطة القاهرة جرساً ، وأن لهذا
الجرس رنيناً ، تزعم أن لهذه الأشياء وجوداً مستقلاً ، أو تزعم أنها
موجودة فى ذاتها ، والبرهان على حقيقة وجودها هو تحرك القطار
وسفر الركاب إلى الإسكندرية ؛ فإذا كانت الفلسفة العقلية
(Rationalism) تزعم أن هذا حديث خرافة ، وأن حواسنا
خدعتنا ، فليس فى المحطة جرس ، أو ليس هنالك رنين ، فلها
شأنها الذى لا يخص أحداً سواها ، وإنما البرهان عند البراجماتزم
على وجود هذه الأشياء يقوم على النتائج العملية التى انبنت عليها
هذا من جهة ، ومن الجهة الأخرى — إذا كانت الفلسفة

العقلية تحاول أن تصل إلى حقيقة الجرس ، وإلى حقيقة الصوت
أو إلى كنههما فى نفسهما بغض النظر عن إحساسنا بهما فلها أن
تفعل ذلك ، وإنما تكون كمن يبحث وراء السراب ، فتجادل
وتستخدم المنطق كما يحلو لها فى الكشف عن حقيقة هذه الأشياء
بذاتها بغض النظر عن إحساسنا بها ، وما حقيقتها عند البراجماتزم
إلا فى الأعمال التى تؤديها هذه الأشياء ، وفى النتائج التى

تترتب عليها ، فمعنى الجرس في ذاته ، والأصوات في نفسها إنما هو في تحرك القطارات وسفر الناس

ولكى نوضح هذا النزاع بين النظريتين — العقلية والبراجماتزم — نضرب مثلاً واضحاً يجلو هذه النقطة ويبين الحدود بينهما بشكل ظاهر ، وليكن هذا المثل فكرتنا عن الله ، معظم الناس يؤمنون بالله ، وهذه الفكرة (idea) إما أن تكون خطأ أو صواباً في حكم المنطق ، فالنظرية العقلية تقول إن الله موجود حقاً إذا تبين منطقيّاً وجوده

أما البراجماتزم فتعالج هذه المسألة من ناحية أخرى ، وتقربها بشكل آخر ، ففي رأيها أن صواب هذه الفكرة لا يتوقف على الضرورات المنطقية ، وإنما يتوقف على صلاحية هذه الفكرة في حياتنا الراهنة ، وفي تصرفاتنا اليومية ، وفي اختباراتها ، فإذا كانت هذه الفكرة تؤدي إلى نتائج مرضية في الحياة فهي صحيحة وصائبة ، وبذلك يكون الله موجوداً ، بغير هذه الطريقة لا نستطيع أن نحكم على هذه الفكرة أولاً ، ثم لا نستطيع أن نثق من حكمنا ثانياً

عند النظرية العقلية الفكرة صائبة وحق إذا كانت الضرورات المنطقية تحتم صوابها ، وأما عند البراجماتزم فالفكرة صائبة إذا كانت تؤدي إلى بعض النتائج الواقعية في حياتنا هذه

التي نعيشها الآن على كوكبنا هذا ، وبعبارة أخرى تتناول البراهجاتزم الفكرة من ناحية وظيفتها لا من ناحية موضوعها (object) كما تفعل النظرية العقلية ، فالموضوع موجود إذا كان للفكرة وظيفة تؤديها في نظام الكون كما نتعامل معه وتتصل به ، والفكرة صائبة وحق (true) إذا كانت تنفع أو تصلح لما وضعت له ، ومتى كان الأمر كما ذكرنا يجوز لنا أن نؤمن بوجود مدلولها

فالحق (Truth) خادم للتطور أولاً وللحياة المثلى ثانياً ، هو وسيلة لرقى الحياة وبلوغها أو لاتجاهها إلى المثل الأعلى الذي توجه إليه الحياة

قلنا إن بيرس أخذ بمبدأ أن معنى الاصطلاح إنما هو فيما يؤدي إليه من الأعمال ، ثم زاد ويليام جيمس على هذا أن ما يؤدي إليه الاصطلاح من الأعمال إنما هو البرهان الحق على صدق هذا الاصطلاح (the Truth of an idea) وتوجه بالبراهجاتزم إلى هذه الناحية ، ثم تبهما جون ديوى (John Dewey) الفيلسوف المعاصر بنظريته في البراهجاتزم التي سماها الآلية أو (Instrumentalism) وبذا خطا بهذه الفلسفة الخطوة الحاسمة التي قلبت النظم الفلسفية رأساً على عقب وحولت مجراها إلى ناحية تختلف كل الاختلاف عن النظم الفلسفية التقليدية ، وجون ديوى

فيلسوف قوى الحجة مستقيم المنطق ، والحجة والمنطق هما سلاح النظرية العقلية الوحيد وأداتها الفريدة في الوصول إلى الحقائق ، أخذ ديوى هذا السلاح واستعمله بمهارة ولباقة في مقتل النظرية العقلية ، فتناول نظرياتها في المعرفة (Epistimology) وحللها تحليلاً منطقياً محكماً وخرج من كل هذه بنظريته هذه — الآلية (Instrumentalism)

درج العقليون من عهد الإغريق إلى القرون الحديثة ، من أفلاطون وأرسطو إلى ديكارت وسبينوزا ولايبنتز وهجل على الزعم بأن العقل إنما هو أداة المعرفة ، وهو وحده الذى يستطيع الوصول إلى الحقائق فى ذاتها ، أو يستطيع أن ينفذ من الظواهر الطبيعية إلى الحقائق التى تكمن وراءها ، الحواس تصل إلى المظاهر فقط ، وتعامل بالظواهر فقط وأما الباب ، وجوهر الوجود ، أو الحقيقة فى ذاتها فلا نصل إليها إلا عن طريق العقل أى بالمنطق وحده ، والعقل هو أداة المعرفة ، والمعارف التى تصلنا عن طريقه معارف صائبة حقة لا يأتينا الباطل من بين يديها ، ولا يفسدها علينا خداع الحواس أو ما أشبه ذلك

ثم ظهرت نظرية البراجماتزم فزعمت أن الدليل على حقيقة أى شىء إنما هو أثر هذا الشىء وعمله ووظيفته ، ولكنها تركت العقل كما هو — أداة للمعرفة ، فإنما وجد لكى يعرف ، ولكن

ديوى تخطى هذه الهوة بقفزة واحدة ، فزعم أن العقل فى الواقع ليس أداة للمعرفة (organ of knowledge) وإنما هو أداة لتطور الحياة وتنميتها (Instrument for promoting life) ، فليس من وظيفة العقل أن يعرف ، وليس من عمل الحقائق (Truths) أن تظهر للعقل بشكل يستطيع معه أن يعرفها ، وإنما عمل العقل هو خدمة الحياة وتيسير السبل لها لكي تنمو وتطرد كان العقل فى الفلسفة التقليدية يشبه رجلاً مبصراً يجلس فى أحد المقاهى بجانب رجل أعمى ، والمبصر هو العقل ، والأعمى هو الإنسان الحى الذى يعيش فى هذه الدنيا ويتعامل معها ، فكانت الفلسفة التقليدية — أى النظرية العقلية — تقول إن عمل المبصر هو أن ينقل حقائق الكون (Truths) إلى الأعمى لمجرد العلم بهذه الحقائق فقط ، فكان يقول له مثلاً هذا ترام شبرا راجعاً إلى العتبة الخضراء ، وهذا بائع ترمس ، وذلك حانوت بدال . وهذا كلب يعدو من الشمال إلى الجنوب ، وهذه ورقة فى مهب الريح ، وهذه سماء وتلك أرض ، وذلك مصباح وهذا قلم ، وبعبارة أخرى لا عمل لهذا الرجل المبصر إلا أن ينقل الحقائق الموضوعية (facts) — الحقائق الخارجية إلى ذهن الأعمى ، وليس له وظيفة أخرى أو عمل آخر على الإطلاق ، كل ما ينقله إلى الأعمى صحيح ، ولكنه لا عمل له إلا المعرفة — المعرفة

التي لا غاية لها إلا تقرير الحقائق كما هي من غير تحريف أو تبديل
وأما البراجماتزم فتزعم أن وظيفة هذا المبصر ليست في نقل
الحقائق على أصلها ، لأنه لو فعل هذا لما كان له ضرورة إلى جانب
الأعمى ، فليس يهم الأعمى أن هذا كلب أو ذاك رجل ، إلا
متى أراد أن يتعامل معهما ، ووظيفة المبصر في الواقع هي في أن
يصل بين الحوادث وبين الأعمى بحيث يستطيع هذا الأخير أن
يتصرف تصرفاً يبعده عن الأخطار فيحفظ له حياته أولاً ، ثم
يصل بينه وبين العناصر الضرورية للحياة من مأكل ومشرب ،
وبعبارة أخرى لا تعود على الأعمى فائدة من أن ترام شبرا يذهب
إلى العتبة أو يرجع منها ، وكل ما يهمه من الأمر أن لا يقع في
طريقه حين يروح وحين يغدو ، وعلى المبصر أن يباعد بين الأعمى
وبين الترام ، ويقرب بينه وبين العناصر الضرورية للحياة ، وكل
ما ذكره هذا المبصر للأعمى لا يقدم ولا يؤخر في حياة هذا
الأخير ، ما دام لا يوجد أمامه مجال للتعامل مع هذه الأشياء

ومثل العقل في هذه الحالة كمثل أى عضو آخر في جسم
الإنسان ، كالعين أو الذراع ، فالعين لم تخلق في الإنسان لتنقل
إليه ألوان قوس قزح ، وإنما خلقت فيه لتدله على مواضع الخطر
تحت قدميه ، فتجنبه المهالك أولاً ، ثم خلقت له حتى يميز بها بين
التمر والجمر فلا يعود يتبلغ بالجمر ، فالعين أداة للحياة وكذلك العقل

سواء بسواء ، ومن هنا سميت هذه النظرية بالآلية أى أن العقل آلة يستخدمها الإنسان فى المحافظة على الحياة أولاً وفى تنميتها واضطرابها ثانياً

ثم تليت هذه الخطوة من جون ديوى خطوة أخرى اتخذها شيلر الإنجليزى (Schiller) وهى البشرية أو (Humanism) ، وهذه أيضاً فصيلة من البراجماتزم ، وهى تزعم أن أى حق (Truth) من وجهة الإنسان يجب أن يخدم مصلحة هذا الإنسان دون غيره ، فمقياس الحقائق (Truths) عند شيلر ليس فى التطابق بين الاصطلاح أو الحكم وبين الأشياء الخارجية ، وإنما مقياس الحق هو فى خدمة الجنس البشرى ، فكل ما من شأنه أن يخدم الإنسانية فى النهاية ، وكل ما من شأنه أن يأخذ بيدها إلى الحياة المثلث إنما هو حق دون أى اعتبار آخر ، ودون التفات إلى ما يزعمه العقليون من أن الحكم على وجود الشيء صواب متى كانت الضرورة المنطقية تتطلب وجوده ؛ وبمعنى آخر إذا زعمنا بأن اللجنة لها وجود فإن هذا الحكم حق (true) إذا كان العقل يرى بالمنطق أن وجودها ضرورى ، هذا الكلام لا يرضى النظرية البشرية (Humanism) لأن هذه تزعم أنه إذا كان من فكرة اللجنة نفع للإنسانية فهى موجودة حقاً وتتلخص قصة البراجماتزم فى الخطوات التالية :

- (١) زعم هيربرت سبنسر بأن الفكرة التى لا صورة لها فى
الذهن ، تكون فكرة لا معنى لها فى الواقع
(٢) ثم أتى بعده بيرس فزعم أن الفكرة التى تقود إلى العمل
تكون فكرة صالحة وحقيقية
(٣) وتبعه ويليم جيمس فزعم أن هذا العمل الذى تؤدى
إليه الفكرة إنما هو البرهان القاطع على صحتها
(٤) ثم خرج ديوى بنظريته من أن الأصل فى الفكر
أو العقل ليس المعرفة ، فليس العقل أداة للمعرفة وإنما أداة للحياة
هذه كلمة إجمالية عن البراجماتزم وسيتلوها التفصيل فى
الفصول التالية

الفصل الثالث

فئة الحواس

قصة الحواس قصة طريفة لذيذة ، فيها عبرة كبيرة ودروس متباينة يصح أن نتناولها بالشرح لأنها تستطيع أن تلقى ضوءاً كبيراً على ما نتناوله من أبحاث فلسفية

لقد كان العقل آخر الوافدين إلى هذه الأرض ، وآخر حلقة في التطور الإنساني الحديث ، لم يقف التطور عند العقل ، ولا نظن أن الكون سينتهى إلى هذه النهاية فلا يتقلقل عنها أو يسير إلى ما بعدها ، وإنما نظن أن في طيات الطبيعة مفاجآت أخرى لا نعرف على التحقيق كيف تكون ولا ماهي ، وإنما نستطيع أن نتكهن بالاتجاه العام لهذه الحركة الكونية تكهنات قد يكون قريباً من الصواب وبعيداً عن الخطأ إلى حد محدود ، ولكننا لا نزمع أن نتكهن هنا فليس لنا شأن بمستقبل الحياة والعقل والحقيقة (Reality) وإنما نزمع أن نتقن أثر العقل من عهد أن وفد على هذه الأرض إلى حين ادعائه بأنه هو الحكم الوحيد في مسألة الحقيقة والمعرفة

ولا نريد أن يفهم من كلامنا هنا أن العقل ~~وإنه~~ غريب

على هذا الكون ، لا نزع أنه حل فيه من مكان مجهول ، أو كان معدوماً من الكون فأصبح موجوداً فيه ، أو أنه خلق في عصر معين من عصور الحياة على الأرض ، لا نزع شيئاً من هذا فليس لنا بهذا شأن الآن ، وإنما كل ما نريد أن نقوله أنه أتى على هذه الأرض حقبة من الدهر لم يكن العقل فيها واضحاً ظاهراً يصرف أمور الحياة كيفاً أراد ، أتى زمن كانت الأحياء عامة — والإنسان خاصة — يناضل عن حياته بالفريزة وحدها ، أى أنه لم يكن للإنسان عقل يستعمله في الكفاح للحياة ، كان يسمع الحركة بين الأغصان فتشور في نفسه الداخلية عوامل ونوازع لا يدري عنها ، ولا يقف ليفكر فيما عسى أن يكون أصل هذه الحركة لأن لا عقل له يفكر به ، فما كان له إلا أن يستجيب لهذه الدوافع النفسية الخفية ويهرب ، وقد يكون هروبه لغير سبب وجيه يستحق الهروب ، ولأن العقل لم يكن قد ظهر فيه بعد لم يكن من شأنه أن يبحث وراء العلة والسبب لهذه الدوافع الخفية التي تريد أن تحمله على الهروب ، كان إذن يهرب وكفى ، وكان يكتفى من نظام الكون كله بالهروب ، ثم ينسى الحادث ويعود إلى طلب القوت

كان جهازه يتأثر من الحادث بطريقة آلية ميكانيكية

لا دخل فيها للفكر أو للذاكرة ، فكان إذا ما جدت حالة أو طرأ حادث ، أو ظهر في البيئة شيء لم يكن موجوداً فيها في اللحظة الماضية استجاب جهازه للحادث استجابة عجيبي ، استجاب لها بطريقة آلية ، شأنه في هذا شأن كفة الميزان تهبط إذا ما وضع فيها ثقل ، وتشيل إذا ما رفع عنها بطريقة ميكانيكية محضة دون أن تكون للميزان إرادة أو رأى ، هكذا الحال مع الإنسان قبل بزوغ العقل فيه — العقل بجميع عناصره من تذكر إلى موازنة إلى تخيل وغير هذه العناصر ، كان في هذه الحالة بعيداً كل البعد عن أن يكون فكرة ، أو يحمل صورة ذهنية معه يسير بها أنى سار ويستعملها عند ما يريد

و بعبارة أخرى كان الإنسان يتصرف بطريقة آلية محضة عند ما يحدث له حدث ، وعند ما تظهر في السكون إحدى ظواهره ، ولنفرض أن هذا الحدث أو هذه الظاهرة إنما هي حيوان من حيوانات الغاب ، في هذه الحالة يتطلب جهاز الإنسان — أى غريزته — عملاً سريعاً حاسماً دون أى اعتبار آخر ، فإما أن تظهر في داخل الإنسان عوامل الخوف فيهرب ، أو تظهر فيه عوامل الجوع والنضال فيناضل لياً كل ، ثم يدور الدوالب ، ويتغير الوضع وتبدو ظواهر أخرى للكون ، فتتمحى هذه اللوحة من وعى الإنسان ، ولا يبقى لها أثر من الآثار يدل عليها ، فلا

يعود الإنسان مستطيعاً أن يسترجع في ذهنه هذه اللوحة ، أو هذه الصورة أو تلك الظاهرة ، لقد اختفى الحيوان عن عين الإنسان فانعدم وجوده انعداماً ، و انتهى الأمر على هذا الوضع

شأن الإنسان الأول في هذا كشأن الطفل الرضيع يمسك بيده لعبة يقلبها كيف يشاء ويضرب بها الهواء أو الأجسام حوله ، يضرب أمه أو ساقه أو أى شىء اتفق وجوده بقرب هذه اللعبة ، ثم تسقط هذه اللعبة من يده ، لقد غابت عن عينيه ، ونحن نعرف بالطبع أنها موجودة على الأرض تنتظر من يلتقطها ، نعرف هذا حتى وإن كنا لا نرى اللعبة نفسها ، وإنما نوقن أنها موجودة في المكان والزمان ، ثم نحمل لها في أذهاننا صورة معينة وشكلا بذاته نستطيع أن نتعامل به عند ما نريد ومتى شئنا ، نستطيع مثلاً أن نصفها وصفاً دقيقاً لأى إنسان ، وصفاً يستطيع معه هذا الإنسان أن يخلق لها صورة وشكلا في ذهنه حتى وإن كان لم ير في حياته مثلاً لها ، ونستطيع أيضاً أن نذهب بهذه الصورة الذهنية إلى السوق ، ونبحث في جميع السلع التى تعرض علينا ، ونرفضها لأنها ليست هى اللعبة المقصودة كما هى في ذهننا ، فكأننا استعصنا عن اللعبة بالصورة الذهنية لها في جميع معاملتنا

أما الطفل الذى مر بنا ذكره فلا صورة ذهنية لالعبة عنده ، ولا شكل في عقله يستطيع أن يتناوله ويستعص عن الجسم ذاته

بهذه الصورة ، ليست هذه الصورة الذهنية للأشياء موجودة عند هذا الطفل ، ولذلك فعندما تسقط منه اللعبة ، لا تغيب عنه فقط ، لا تستبدل مكاناً بمكان أو زماناً بزمان وإنما تنعدم أصلاً ، فلا يعود لها وجود في هذا النظام الكوني الذي نعيش فيه ، فإما أن الشيء في يده وتحت بصره ، وإما لا وجود له على الإطلاق

هكذا الحال مع الإنسان الأول ، إما أن تكون الحوادث تحت بصره وسمعه ، وبين يديه تحركه ويعركها ، أو لا وجود لها بالمرّة في فكره أو مخيلته أو عقله ، وبالتالي لا وجوداً موضوعياً (Objective Existence) لها في هذه الدنيا ، وبمعنى آخر لا وجوداً لها في ذاتها ، وجوداً خارجياً مستقلاً في الزمان والمكان ، ومن ثم كان الإنسان فيما بينه وبين نفسه ، في أعماق الليل لا يحمل معه في نفسه صورة أو شكلاً لحدث من الحوادث (Events) سواء أكان هذا الحدث ، حدوثاً بالمعنى المألوف أم حدثاً بالمعنى الفلسفي ، أى جسماً أو مادة أو شيئاً من الأشياء (object) ، وبعبارة أخرى كانت حواسه تقدم له الحوادث (Events) سواء أكانت أجساماً أو أشياء أم حدوثاً زمنياً ، فكان يتناول هذه ويتعامل معها في الحال ، يتصرف تجاهها ، كأن يعمل عملاً أو يمتنع عن عمل ، ثم ينتهي الحدث ، وباتمهاته

يُمنحى من الوجود وينعدم انعداماً ، ثم يُمنحى أيضاً من جهازه العصبى وينعدم انعداماً مطلقاً ، وتعود الحياة إلى مجراها الطبيعى من هذا يتبين للقارئ أن الإنسان فى فجر الإنسانية كان يتعامل مع ظواهر الكون ، مع موضوعات الحواس (objects of senses) فقط ، كل ما يقع تحت حسه فهذا يعالجه وأما ما لا يقع تحت الحس فهذا ما لا شأن له به ، فإذا ما كنّا نأخذ برأى النظرية العقلية فى المعرفة (Rationalism) أما إذا كنّا نزعّم كما تزعم هذه النظرية أن موضوعات الحس ظواهر الكون لا حقائقه ، وأن الحقائق فقط هى تلك التى نصل إليها بالعقل وحده ، فيكون هذا الإنسان بعيداً كل البعد عن أن يتصل بالحقائق أى اتصال ، بعيداً عن أن يتعامل بها بأى شكل من الأشكال ، والإنسان بالطبع لم يكن معنياً بمعنى الظواهر أو الحقائق ، أو بأىها حقائق وأىها ظواهر حسية خادعة ، وإنما كان معنياً بما هو أمامه بما يقع فى دائرة اختباره ، وفى دنياه ويبحثه التى يعيش فيها ، معنياً بدفع ما يكره وبجلب ما يحب ، بدفع ما يخشاه أو يتوهم أنه يخشاه ، وبالحصول على ما يريد أو يظن أنه يريد

كانت الحياة عنده هى الغاية من النضال أو الغاية من العيش والحياة والنشاط ، فى سبيلها يهرب ويختبئ ، وفى سبيلها يقدم

ويظهر ، كانت كل قواه النفسية من غرائز ونوازع وأجهزة عصبية موجهة إلى هذه الغاية دون سواها ، بحيث إنه إذا ما لم يشعر أنه معرض لخطر ، أو مدفوع إلى جلب شيء أو تغيير حالة كانت جميع الأشياء تستوى لديه ، وجودها وعدمها سواء لديه ، ولتبقى إذا شاءت أو لتذهب إن أرادت

ثم كانت هذه الحياة نفسها هي وسيلته في الدفاع عنها وحمايتها والقيام على مطالبها مهما طلب إليه من ثمن ، كان يرد الماء إذا ألم به العطش الشديد ، يرد هذا الماء ولو كانت تحرسه الشياطين والأبالسة ، ويناضل هذه الوحوش دون الماء مقدماً حياته أو بالأحرى مستعداً لتقديتها ضحية لهذه الحياة نفسها التي يجعلها الغاية من هذا النضال ، وبعبارة أخرى كانت الحياة عنده وسيلة وغاية في الوقت الواحد ، هي الوسيلة في دفع الضرر وجلب الخير ، وهي الغاية من الدفع والجلب في الوقت الواحد

وكانت الحواس ، من سمع وبصر ولمس إلى آخره هي الوسائل المباشرة لهذا الالتقاء ولهذا الجلب ، كان ينظر إلى الأشياء لا ليفهمها أو يدركها ، أو ينقل إلى ذهنه صورة أو شكلاً عنها ، كان لا ينظر إليها على أنها أجسام يصح أن يفهم كنهها ويراقب حركاتها لمجرد المعرفة (knowledge) ، وبعبارة أخرى لم تكن له هذه الحواس ليتناول بها حوادث الوجود تناولاً من جوهره

المعرفة والفهم والإدراك ، أو من جوهره الوصول إلى ما تخفيه وراءها من حقائق ثابتة (Realities) ، لم تكن هذه النظرة ، أو هذه الحواس في مجموعها أدوات لتجريد الأشياء من ظواهرها الخادعة ، وعناصرها الخيالية الزائلة . والوصول إلى جوهر الشيء وحقيقته أى (Its essence and Reality) ، وإنما كانت أدوات تحذير وتنبيه ، أدوات استعداد للعمل والتصرف ، كانت الحواس آلات الغرض منها إشعار الإنسان بأنه مطلوب منه أن يحزم أمره ، ويجمع عناصر نفسه من أجهزة عضلية وعصبية ليعمل أمراً ، أو ليفعل شيئاً به يغير من نفسه أو من البيئة التى تحيط به ، لم تكن وظيفة عينه عند ما تنقل إليه الإحساس بطولوع الشمس أن تنبهه إلى هذا الطلوع على أنه حقيقة موضوعية (objective fact) مجرد المعرفة ، أو تنقله إليه على أنه ظاهرة من الظواهر الكونية التى تحيط به ، حقيقة من حقائقه يحسن به أن يتأملها ليفهمها أو يأخذ بها علماً ، وإنما كانت تنقل إليه هذه الظاهرة أو الحقيقة على أنها إيدان بالعمل والسعى والنشاط . تنقلها إليه على أنها شيء يتطلب منه عملاً ، كأن يسعى إلى قوته أو يتقى حرارتها ، أو إيداناً باقتضاء زمن الراحة والسكون .

شأن الحواس فى هذه الحالة كشأن حارس المعسكر ينفخ فى نفيره ، لا لينقل إلى من بداخل المعسكر فكرة أو رأياً أو صورة

عما يجري خارج هذا المعسكر ، وإنما ينفخ في النفير إذاً بالاستعداد للقتال ، فالغرض مما يعمل هذا الحارس ليس هو المعرفة ، أو إيصال المعلومات إلى الجيش ، لجرد إيصال المعلومات ولجرد المعرفة في ذاتها ، وإنما عمله في الواقع هو دعوة إلى العمل ، أو إلى عدم العمل ، وفي هذه الحالة الأخيرة يكون العمل سلبياً وهو السكون والكون والانتظار ، وكل هذه أعمال سلبية بمعنى وإيجابية بمعنى آخر ، أو سلبية من ناحية وإيجابية من ناحية أخرى .

وبعبارة أخرى فإن صاحبنا الإنسان الأول لم يكن يستعمل حواسه للمعرفة لأن الحواس لم تخلق فيه لهذا الغرض ، وإنما كان استعمالها عنده هو في الواقع أول خطوات العمل ، هو العمل الأولى المبدئى الأساسى الذى تنبنى عليه الأعمال اللاحقة ، فكان إذا ما نقلت إليه عينه شبح شئ مقبل ، أو نقلت إليه أذنه حركة أو صوتاً ، لم يكن عملها من قبيل فتح الباب للمعرفة أو للفهم ، لم يكن الغرض من هذا الإحساس هو فهم الشئ القادم ، هل هو حقيقة أم خيال ، هل هو ظاهرة حسية خادعة أم غير خادعة ، لم يكن يسأل نفسه عن حقيقة الشئ وعن قدرة عينه على أداء الحوادث والتعبير عنها ، وعن قيمة ما تنقله العين من وجهة الحقائق ، لم يكن عمل العين فاتحة للفهم والإدراك ، أو إيذاناً بالتأمل ، ومحاولة التعبير عن حقائق الكون ، وبمعنى آخر لم يكن عمل

الحواس مجرد رياضة المقصود منها نقل الموجودات إلى الجهاز العصبي ليتسلى الجهاز العصبي ويرتاض بهذه الصور التي تنقل إليه ، أو يتفكه بها ويحاول أن يصل إلى ما ورائها من حقائق الكون والوجود ، لم تكن كل هذه وسائل للاتصال بين الإنسان وما يحيط به اتصالاً من شأنه التعبير عن الحقائق ، وإنما كان الاتصال لما يتلو هذا الاتصال من خطي ، ولما يستتبعه من أعمال ، فكان الحواس ووظيفتها في الواقع إنما هي خطوة أولية في العمل . والتصرف والنشاط ، وأداء الحواس للأشياء إنما هو عمل صامت ، عمل في داخل الإنسان في جهازه وفي عضلاته مقدمة للعمل الواضح الظاهر الذي يقصد منه تغير البيئة

أما هل هذا الحيوان الذي يراه الإنسان هو حقيقة أم خيال ، هل هو من فصيلة القط أم من فصيلة الكلب ، هل له مخلب أحد من مخلب الأسد أم أضعف منه ، وهل فروته أغزر صوفاً من فروة الشاة أم أخف منها ، وهل يسير على أربع أم على اثنتين ، وهل له جهاز نفسي أو عصبي كما للإنسان أم ليس له ، وهل ينظر للأشياء كما ينظر الإنسان إليها أم ينظر إلى الأشياء بشكل آخر وبطريقة أخرى ، وهل الأصل فيه العقل ، أم المادة ، وهل حقيقته الفكرة أم الذرة ، وهل له إرادة وقوة على الاختيار أم هو مسير كما تسير جميع الأشياء ، وهل سلك الطريق الذي يسلكه

الآن بناء على رغبة منه ، أم نظام الكون وآليته هي التي دفعت به إلى سلوك هذا السبيل ، وهل تستطيع العين والأذن وبقية الحواس أن تنقل عنه صورة حقيقية أم كل ما تنقله عنه الحواس خيال في خيال ، وهل إذا عجزت الحواس عن الإلمام بحقيقته يستطيع العقل والمنطق والنظم الفكرية أن تصل إلى حقيقته أم لا تصل ؟ كل هذه الأشياء وأمثالها كثير ، وكل هذه القضايا التي تثيرها نظرية المعرفة (Epistimology) لم يكن لها وجود أو ظل وجود . ولم تكن الحواس تعنى بها قليلاً أو كثيراً ، ولم يكن من شأنها أن تعنى بهذه القضايا

وإنما كل ما يعينها من هذا الشيء أو الجسم هو أن تدعو الإنسان إلى أن يعمل ويتصرف ، تشعره بأنه مطلوب منه أمر من الأمور يؤديه ، لخيرته ولحفظ الحياة فيه ، وتنمية هذه الحياة كان الاحمرار في التفاح والاصفرار في الموز دعوة له للأكل ، وملء البطن ، كانت هذه علامات بمقتضاها يسير في شئون الحياة ومعالم السير فيها ، فاحمرار التفاح يثير فيه الشهية ويسيل منه اللعاب ، فيقدم ويقتطف ويأكل ويشبع ، ثم بعد ذلك لامتعى لاحمرار التفاح أو اصفراره ، ليكون هذا التفاح باللون الذي يريد ، وبالشكل الذي يرغب فيه ، وكان إحساسه بحرارة الشمس ليس للمعرفة بأن الشمس أصل الحرارة ، ورؤيته لأشعة الشمس

ليس مدعاة للفهم بأن الضوء يأتي على أمواج أو يأتي في وحدات من الذرات ، وإنما كانت عمل العين هو إشارة للإنسان لكي ينحرف عن حرارة الشمس ، ودعوة له أن يظل عينيه من الضوء الشديد ، بعد ذلك يترامى النظر في الفضاء يتناول الموجودات بالتقليب والبحث ، عله يجد شيئاً يستطيع أن يعمله ويحسن به أن يعمله ، أو يجد شيئاً من مصلحته أن يتجنبه

كل هذه الحقائق لم تستطع الفلسفة التقليدية أن تصل إليها ، والفضل في معرفتها والوصول إليها عائد إلى علم الإنسان (Anthropology) وعلم النفس وعلم الحياة (Biology) ، فهذه العلوم وحدها هي التي استطاعت أن توجه الميتافيزيقا إلى الوجهة العملية أو وجهة البراجماتزم ، والفضل في تطبيق هذه العلوم على قضايا الميتافيزيقا أو قضايا المعرفة على الخصوص (Epistimology) راجع إلى البراجماتزم ، ولكننا سنعود لتفصيل هذا في الفصول التالية ، ولذلك سنترك الحديث فيه الآن

وإنما ما يعيننا هنا هو أن القضايا التي أثارها نظرية المعرفة قد اتخذت وجهة جديدة بعد البراجماتزم وأصبح بحث الميتافيزيقا في أيهما أصلح للمعرفة العقل أم الحواس ، وأي الحقائق (facts) حقائق صحيحة (Realities) وأيها ظواهر تخفى وراءها أشياء ربما كانت هي الحقائق ، أصبح هذا البحث نقلاً للقضية

من وضعها الصحيح ، فقد رأينا أن الأصل في الحواس ليست

المعرفة ، وإنما الحياة نفسها من تصرف وسلوك ونشاط

تزعم الميتافيزيقا أن الحواس لا تصل بنا إلى حقائق الأشياء

وجوهرها ، وإنما تعطينا المظاهر والظواهر الخادعة فقط ، وأن

جوهر الشيء ، أو الشيء في ذاته بغض النظر عن الصورة التي

تصل إلى ذهن الإنسان عن طريق الحواس ، هذا الجوهر

أو حقيقة الشيء نفسه بعيدة عن أن تنقلها إلينا الحواس ، هذا

الزعم الذي تزعمه الميتافيزيقا بعيد عن لب الموضوع لسببين

أولاً : أن وظيفة الحواس ليست هي نقل الحقائق كما وضعنا

في الكلام السابق ، ليس من عملها أن تصل فيما بين الإنسان

والحقائق ، وإنما وظيفتها كما تبين لنا إنما هي في إعداد جهاز

الكائن للعمل والتصرف ، وحتى لو فرض أن وراء هذه الأشياء

التي تدعوها الميتافيزيقا ظواهر ، لو كان وراءها حقائق تختلف عن

هذا الذي تنقله الحواس ، لما كان من شأن الحواس أن تنقل هذه

الحقائق ، ليس من عملها أن تنقل الحقائق لأنها خادمة للإنسان ،

قيمة عليه ، تؤدي له وظيفة القائد للأعشى ، تأخذ بيده عندما يحار

في سيره ، وتسير به بين الأجسام دون أن ترتطم قدماه ، أو تنزلق

فيهوى إلى قاع الهوة ، والإنسان في حالته هذه ، وفي حياته المادية

هذه ، هنا وعلى ظهر هذه الأرض يحتاج إلى من يجنبه الارتطام

بالأجسام ، والاصطدام بالأحياء ، يحتاج إلى ما يبعده عن كل ما يجب أن يبتعد عنه مهما كان مظهر هذا الشيء ، ومهما كانت حقيقته وجوهره ، لا يحتاج الإنسان بالطبع إلى قواعد النظر وقوانين الضوء في حالته البدائية الأولى ، حتى يستطيع أن يجرد الأجسام من ألوانها ، لا بل لا يحتاج أصلاً إلى تجريدها من هذه الألوان حتى يعرف حقيقتها وماهيتها وجوهرها ، وإنما ما يحتاج إليه هو المظهر الذى تظهر به ، والشكل الذى تتشكل به ، يحتاج إلى هذا العرض دون الجوهر حتى يباعد ما بينه وبينها إذا كانت مما يحسن الابتعاد عنه ، أو الإقبال عليها إذا كانت مما يستحب الإقبال عليها

فالأمر هنا واضح كل الوضوح ، لحقائق الأشياء لا تدخل فى حساب الحواس ، وليست الحواس قد خلقت لهذه الحقائق . وليست هى أدوات الحقائق بحال من الأحوال ، وإنما هى أدوات العمل والحياة

ثانياً : لماذا تصر الميتافيزيقا على اعتبار هذه الظواهر أو الأشكال التى تظهر بها الأشياء مجرد ظواهر بعيدة عن الحقيقة ؟ لماذا لا يكون تعدد الظواهر من عناصر الحقيقة ، وتعدد الأشكال والمظاهر ذاته هو الحقيقة أو نوعاً منها ، لماذا تلج الميتافيزيقا فى رد جميع الأشياء إلى شىء واحد ، تدعوه الحقيقة (Reality)

وتدعو ما عداه خداعاً ومظاهراً لأصل لها ، من أين لها أن اللون ، وهو شيء تعدّه ثانوياً بالنسبة للحقيقة ، ليس حادثاً (Event) في مجرى الاختبار المادى كالأشياء سواء بسواء ، أليس يمارسه الإنسان كما يمارس جميع الحوادث ، أليس يعالجه وينفعل به ويستجيب له كما يستجيب لجميع المؤثرات الأخرى من مادية ونفسية وفكرية

الواقع أن الميتافيزيقا ، في سبيل عرّامها بتوحيد الأشياء في نظام واحد شامل ، نظام آلى محكم يخضع جميع الموجودات له ويجعلها كلبّات في هيكل واحد ونظام واحد ، هذه الميتافيزيقا التى تكره التعدد والتباين ، والاختلاف ، وتغرم بالتوحيد والتنظيم وربط الحوادث بعضها ببعض ، هى التى تكره أن ترى أن لموضوعات الحس أصلاً أو تجد فيها حقائق (Realities) ذلك لأن موضوعات الحس كثيرة يعترض بعضها بعضاً ، ويناقض بعضها البعض الآخر ، لا تبقى منها حالة على حالها ، ولا يدوم فيها وضع على أصله ، وإنما هى دائمة التغير والتبدل ، لكل شيء منها زمانه ومكانه الخاص ، فهذا حيوان فى مكان معين ، ويشاهد فى لحظة معينة ، ثم إذا به يرى فى مكان آخر وزمان آخر ، والميتافيزيقا تكره هذا التغير والتبدل فى الأشياء ، وفى الزمان والمكان

موضوعات الحس كثيرة متعددة لا تنتهى ، ولكل منها طرفته وجدته ، ولكل منها شخصيته وذاتيته ، فكأن كلا منها قائم بذاته ، مستقل منفصل عن سواه ، ولكل منها وجود مستقل عن غيره ، ثم إن جميع موضوعات الحس متقلبة متغيرة تظهر وتختفى ، توجد وتنعدم ، وهذا من الأسباب القوية التى جعلت الميتافيزيقا تنكر على الحس وصوله إلى الحقائق بشكل من الأشكال ، وهذا مادعاها إلى أن تعتبر جميع موضوعاته وهماً وخيالاً وخداعاً يبعد عن حقيقة الأشياء كل البعد

أما إذا كانت الميتافيزيقا (Rationalism) لا تكره فى الأشياء هذا التعدد ، ولا تكره منها التغير والتبدل . فقد كانت تسلم للحس بحقيقة ما يمارس من الأشياء

ولكننا لا نريد أن نوغل فى هذا الآن لأننا سنعود إليه فى

موضعه ، وإنما يكفي هنا أن نبه إلى الأمور الآتية

(١) إن الحس أدوات للحياة والعيش وتنمية هذه الحياة وتوفير سبل العيش لها ، وليست أبواباً للمعرفة ، وعلى هذا فمعالجة الحواس على أنها أداة للمعرفة خطأ من النظريتين اللتين بحثناهما فى أول هذا الكتاب ، وهما النظرية العقلية (Rationalism) والنظرية الاختبارية (Empiricism)

(٢) إن الفضل فى رد هاتين النظريتين عن هذا الخطأ إنما

يعود للبراجماتزم — تلك النظرية التي تبحث إلى حد كبير
في إعطاء الذوق العادى (Common sense) حقه الذى يجب
له فى مسائل المعرفة وقضاياها أولاً وفى الكشف عن وظيفة
الحواس الأساسية ثانياً ، ثم فى وضع العمل فى المكان اللائق
به بعد أن كانت الميتافيزيقا قد أولته المكان الثانى بعد المعرفة
(٣) تؤكد تعدد الحوادث والأشياء والحقائق بغض النظر
عن ميول الميتافيزيقا للتوحيد وزعمها بأن الحقيقة واحدة
وليس متعددة

الفصل الرابع

قصة العقل

كان الإنسان الأول يتعامل مع الحوادث في زمانها ومكانها المعين ، فقد كان الحدث (event) — سواء أكان حادثاً أم جسماً — يظهر في لحظة من اللحظات وفي ركن من المكان فيتعامل معه الإنسان يراه ويحس وجوده ، ثم يختفى الحدث من الوجود إذا ما تحول عن زمانه ومكانه ، وبعبارة أخرى كان هذا الحدث خارجاً عن منطقة حواس الإنسان ، فكان باتسالي لا وجود له على الإطلاق ، معدوماً ، بعيداً عن أن يكون عنصراً من عناصر الحقيقة في هذا الكون ، ثم يقفز في زمان ومكان معين إلى مركز الإحساس في الإنسان ، أى يقع تحت حسه في أفق نظره أو على مسمع أو ملمس منه ، فيعالجه بالطرق المألوفة لديه سواء أكان هذا العلاج نضالاً أم هروباً أم غير هذا من الأعمال والنشاط ، ثم يختفى الحدث بشكل من الأشكال ، يخرج عن منطقة الحس ، يتحول عن الزمان والمكان ، فيندم وجوده أصلاً عند هذا الإنسان ، ولا تقصد من هذا أنه نسيه ، أو غاب

عن ذاكرته ، أو اندس في ثنايا عقله ، وإنما قصد المعنى الحرفي من الانعدام ، وهو أنه أصبح غير موجود في الكون أصلاً ، من وجهة نظر هذا الإنسان ،

وبعبارة أخرى كان الزمان والمكان مجزئين عند هذا الإنسان إلى قطع صغيرة ، كل منها تلبس جسماً أو تلازم شيئاً ، تذهب معه إذا ذهب وتبقى معه إذا جاء ، لم يكن الزمن الفلسفي ، الزمن الواحد الكبير اللانهائي موجوداً في مخيلة هذا الإنسان ، لأنه لا مخيلة له أصلاً ، وإنما كان الزمن أزماناً صغيرة ، والمكان أمكنة متعددة ، وكل جزء من هذين يصحب الحواس في فعلها وعملها ، فكانت العين تنظر مثلاً قترى أسداً ، وتنظر قترى أن لهذا الأسد زماناً يظهر فيه ومكاناً يحتويه ، وعند ما يختفي الأسد أو يسير إلى شتونه ، يختفي معه زمانه ومكانه أيضاً ، وبالطبع متى انعدم الزمان والمكان انعدمت الحقيقة أو الجسم الذي يوجد فيه ولكي نوضح هذه النقطة نضرب مثلاً ، أنا الآن جالس إلى مكتبي في القاهرة أكتب هذا الكتاب ، وعندى الآن في مخيلتي صورة لسفينة من سفن المحيطات الكبيرة ، بقمراتها وأبراجها وساراتها ومداخلها ، هذه الصورة ، أو بالأحرى هذه السفينة خالدة ما دمت حياً ، وما دمت مالكا لقواى العقلية ، لهذه السفينة وجود حقيقى مستديم ، حقاً أنها قد تختفي من بؤرة

الذاكرة ، أو تنحرف عن مركز الخيلة ، ولكنها موجودة في
ثنايا الذاكرة أستطيع أن أتناولها متى أردت ، وأستحضرها إن
شئت ، والسبب في خلود هذه السفينة أنها خارجة عن حيز الزمان
والمكان — زمان الحس ومكانه — الزمان الذى يقاس
بالدقائق والمكان الذى يقاس بالأقدام ، هذا الزمان والمكان
الذان يقعان تحت حس الناس في كل لحظة وفي كل لفتة ،
ولكن هذه السفينة خالدة باقية لأنها موجودة في الزمان والمكان
اللانهايين ، الزمان والمكان الفلسفيين ، الذان لا يحدان بمحددين
أى بالبداية والنهاية ، وعبارة أخرى هذه السفينة خالدة لأنها
تجردت عن زمان الحس ومكانه ، لأنها إذا لم تتجرد عنهما
لابد أن تنتهى باتباء زمانها وتغيب إذا ما انحرف الإنسان من
مكانه ، أو انحرفت هى من مكانها

كانت الحوادث (Events) إذن تختفى من عالم (Universe)
الإنسان الأول لأنه كان لا يستطيع أن يجردها من مكانها ومن
زمانها ، ولا يستطيع أن يصعها في الزمان اللانهاى ، وفي المكان
غير المحدود بالأجسام والأشياء ، كان يعجز عن تجريدها من
صفاتها الزمنية والمكانية ، أو كانت المكانية والزمنية العنصر
الأولى والأساسى في حقائق الاختبار (facts of Experience)
وبالطبع عندما يدور الفلك ، ويتحول المكان ، تتحول معهما

الحوادث ، وتصبح عدماً ، وكل شيء عنصره الأساسى الزمان
والمكان مصيره الزوال والعدم

ولنأخذ مثلاً آخر يوضح هذه النقطة لأنها جوهرية
تستدعى الإطالة والشرح ، لنفرض أنى طالب صغير فى الحول
الثانى عشر ، ألتقى علومى الابتدائية فى مدرسة فى سوهاج مثلاً
ولى زميل وصديق اسمه فهمى فى سنى وفى فرقى ، أنا أعرف
فهمى هذا ، وأعرفه فى سوهاج وفى عام ١٩١٥ مثلاً ، أعرفه
وهذا المكان وذلك الزمان جزء منه ، فالشارع الذى يقطن فيه
والبيت الذى يسكنه ، والمدرسة التى يتعلم فيها والسنة الميلادية
التي يعيش فيها كل هذه العناصر الزمانية والمكانية تدخل فى
تكوين هذا الشخص ، ففهمى هذا كما نشاهده ونلمسه ونسمعه
لا يمكن أن يوجد خارج مكانه أو بعيداً عن زمانه

ثم فرغنا من دراستنا الابتدائية ، ورجعت أنا إلى القاهرة
مثلاً ، وذهب فهمى إلى حيث أراد أن يذهب ، ولكنى لم أعد
للقاهرة وحدى ، وإنما عدت بصحبة فهمى هذا ، مع فارق
بسيط وهو أن فهمى فى هذه الحالة ، فهمى الذى عاد معى إلى
القاهرة تجرد من الزمان والمكان المحدودين ، خرج من هذا
الإطار ، ونظم فى الزمان اللانهائى والمكان غير المحدود ، انتظم
فى عالم الفكر ، عالم العقل ، والنظم الكونية ، والعلاقات المنطقية

فأصبح خالداً واستطاع أن يعود معى إلى القاهرة بينا هو فى الصعيد ، ذلك لأن فهمى هذا قد تجرد عن الزمان والعلاقات الزمانية والمكانية ، وأستطيع أن أتعامل معه أصله بالأشياء وبالحوادث فيتصل ، وأمنعه عنها فيمتنع ، أقارنه مع أصدقائى فيفوز عليهم فى بعض الميادين ويفشل فى بعض الميادين الأخرى ، وهكذا

ثم افرض أننا تقابلنا فى القاهرة بعد عشرين سنة من هذا التاريخ ، وبعد أن تصالحنا وصدق أحدهنا فى الآخر جلسنا نتحدث ونستعيد الذكريات ، ونسأل عن عمل كل منا ، فماذا تظننى فاعلاً ، ماذا تظننى أفكر أو ماذا تظنه هو يفكر ، بالطبع أجد نفسى أتعامل مع فهميين لا فهمى واحد وأتحدث إلى شخصين لا شخص واحد ، أحدهما فهمى هذا ، فهمى القاهرة وسنة ١٩٣٥ هذا الشخص الذى أجد أن الزمان والمكان عنصران مهمان فى تكوينه ، ثم أجد شخصاً آخر وهو فهمى الذى تجرد من الزمان والمكان ، الذى أصبح خالداً غير متغير أو متحول ، لا يكهل أو يشيب أو يتقوس ظهره ، لا يسمن أو ينحف أو يمرض ، فهمى المبتسم أبداً إذا كان من عادته أن يبتسم ، المرح أبداً إذا كان مرحاً ، ثم فهمى هذا الذى أتعامل معه فى هذه اللحظة وذلك المكان ، والإثنان بالطبع بعيدان عن بعضهما كل البعد قريبان

كل القرب ، فبينهما شيء مشترك ، مجرد عن الزمان والمكان خالد يصل فهمى سوهاج بفهمى القاهرة ، وبينهما اختلاف كبير وتغيرات متعددة أتى بها الزمان والمكان ، أو بعبارة أخرى من فعل الأزمنة والأمكنة

أما صاحبنا الإنسان الأول فلم يكن يستطيع أن مجرد الحوادث (Events) من أزمنتها وأمكنتها ، فكان لكل شيء منها زمانه الخاص ومكانه الخاص ، وعلى ذلك كانت الأشياء زائلة لادوام لها عنده ، بحيث لو كان قابل فهمى فى سوهاج . لانعدم فهمى هذا بعد أن غادر صاحبنا سوهاج أو قبل ذلك ، أو بالحرى لكان فهمى ينعدم فى كل لحظة يغيب فيها عن نظر صاحبنا ، ويخاق من جديد وبحالة جديدة وشخصية جديدة ، وبالاختصار يكون شخصاً يختلف كل الاختلاف عن فهمى الأول فى كل لحظة يظهر فيها ، وبعبارة أخرى كان صاحبنا يشاهد حدثاً (Event) أسداً مثلاً أو حريقاً أو فيضاناً ، فيأخذ به علماً وتستعد أجهزته النفسية للتصرف فيه بطريقة معلومة ، ثم ينحرف صاحبنا من مكانه ، أو ينحرف الحدث من مكانه فيشاهد نفس الشيء مرة أخرى ، ولكنه فى نظره ورأيه ليس هو نفس الشيء وإنما شيء آخر يختلف عن الأول كل الاختلاف ، فالأسد عنده فى شمال الغاب غيره فى جنوبها ، والتر فى الساعة العاشرة

غيره في الساعة العاشرة والنصف ، فلم يكن صاحبنا يستطيع أن يجرد الحوادث من صفاتها الزمانية والمكانية ويحملها معه أنى سار وهكذا الحال مع الأعداد والأرقام ، فأربع بقرات عنده معناها هذه البقرة وتلك والأخرى وغيرها ، ليست أربعاً ، وإنما هذه وهذه وهذه وهذه ، ثم يسير في شتونه ، فيجد أربع نعاج مثلاً ، فلم تكن هذه الأربع نعاج مساوية عنده للأربع بقرات في العدد ، وإنما كانت هي الأخرى هذه النعجة ، وهذه وهذه وهذه ، لم يكن يحمل معه صفات الأشياء العددية بأى شكل من الأشكال ، لم تكن المقارنة بين الأشياء عن طريق الأعداد معلومة لديه ، أولاً لأنه لم يكن يستطيع أن ينقل صور الأشياء معه حينما سار ليتعامل بها عند الاقتضاء ، وثانياً لأن جمع المشاهد الحسية إلى بعضها في نظام عددي لم يكن معلوماً لديه .

لم تكن كل هذه معلومة لديه لسبب بسيط جداً وهو أنه كإن يعتمد على الحس وحده في معاملته للأشياء والحس من عادته أن ينقل الأشياء منفصلة مبعثرة في المكان ، خليطاً لا يستطيع تمييزه ، ينقل كل ما يقع تحته من الأجسام في زمان معين ومكان معلوم ، ينقلها دفعة واحدة كلوحة التصوير ، ثم من عادة هذا الحس أن يحيط بشيء واحد إحاطة قوية ، وبمعنى آخر لا يقع في بؤرة الحس إلا شيء بذاته ، وأما باقى الأشياء فتكون على

حواشي هذه البؤرة ، يحسها الإنسان إحساساً ضعيفاً نوعاً ما بخلاف هذا الشيء الذى يقع فى مركز الحس أو فى بؤرته

فعند ما كان ينظر الإنسان إلى الأشياء التى من صفاتها العدد ، أو بمعنى آخر إلى أشياء كثيرة متعددة ، لا يستطيع أن يدرك هذه الصفة بالذات ، أى الصفة العددية ، كان كل معناها عنده أنها أشياء وأشياء وغيرها ، وليس معناها أن تجمع تحت اصطلاح واحد يجمعها كلها فى نظام فكري واحد ، وإنما كان يحس كل واحدة منها على حدة ، أو يشاهد كل شئ بذاته . ثم ينتقل ببصره إلى الحدث أو الشئ الآخر ، وهكذا إلى أن يأتى عليهم جميعاً واحدة فواحدة ، أو بعبارة أخرى كان كما قلنا لا يستطيع أن مجرد هذه الأشياء عن زمانها ومكانها اللذين توجد فيهما ، وإذ يتعذر عليه هذا التجريد يتعذر عليه العدد أيضاً لأن العدد علاقة معنوية تقوم بين الأشياء بعيداً عن الحس والملاحظة

لم يكن يستطيع الإدراك العددي أو العلاقات العددية لأن هذه لا تدرك بالحواس وإنما تدرك بالعقل ، فالإنسان منا لا يرى أربع سيارات ، أو عشرة رجال أو اثنتى عشرة عمارة شاهقة ، لا يرى هذه العلاقة العددية بالعين ، ولا يشاهدها أو يصل إليها عن طريق الحس ، وكل ما يصل إليه عن طريق الحس إنما هو

الأشياء شيئاً شيئاً ، الأشياء كوحداث قائمة بنفسها موزعة
في المكان

والصعوبة هنا بالطبع آتية من الزمان — زمان الحس
والمشاهدة ، أو اللحظة الزمنية التي فيها يؤثر الشيء في حواس
الإنسان ويشعره بوجوده الذاتي ، وجود هذا الزمن الموضعي ،
اللحظات المستقلة في الإحساس ، وفي الأشياء المحسوسة هو الذي
يخلط على الإنسان الأول أو الطفل في عصرنا الحديث صفات
الأشياء العديدة ويضيعها تضييعاً ، فالطفل مثلاً يشاهد شيئاً واحداً
من جملة أشياء في لحظة ، ثم ينتقل بصره إلى الشيء الثاني في
اللحظة التي تتلو هذه ، فكأن دخول هذا الزمن — أى تتابع
هذه اللحظات في الإحساس أو المشاهدة هو الذي يفكك
العلاقات الفكرية والعديدة بين الأشياء ، ويمنعها من أن تندمج
في نظام عددي واحد ، فتصبح خاضعة لهذا النظام يشملها في
المعاملات ويتكلم باسمها في جميع الأحوال ، ذلك لأن ما يجمع
قطيعاً من الغنم عند ما تتعامل بها بعقولنا ، إنما هو عددها ، أى
عشرون أو سبعون إلى آخره ، ولا يمكن لقطيع من الغنم أن يقع
تحت حسنا بالمشاهدة مثلاً مادام عنصر الزمن يدخل في الإحساس
عند ما تناول كل واحدة بذاتها
والنتيجة من كل هذا أن العلاقات العددية . أو العدد

كصفة من صفات الأشياء لم يكن يدخل في معاملات الإنسان الأول ، كما أنه لا يدخل في معاملات الطفل الرضيع الآن ليس هذا فقط وإنما تجريد الصفات من الأجسام أو جمع خصائص الأشياء العامة ووضعها في نظام عقلي شامل لجميع الأشياء التي تشترك في هذه الصفات غير موجود عند الطفل ، ولم يكن موجوداً عند الإنسان الأول ، فالفرق واضح بالطبع بين هذين الاصطلاحين « إنسان » و « هذا الإنسان » فالثاني منهما كائن حى ، موجود فى لحظة معينة من الزمان ، وموضع محدود من المكان ، يمشى على رجليه ، له عينان وأذنان وأنف ، يلبس لباساً من لون معين ، له مميزات خاصة تميزه عن جميع الناس ، له اسم نستطيع أن نتعامل به فى الحديث ، وعند ذكر هذا الاسم ، تقفز إلى أذهاننا صورة واضحة لهذا الكائن نفسه دون سواه ، فى الدنيا ملايين مثله يشبهونه ، ويتراوح الشبه بينه وبين غيره قريباً وبعداً طبقاً لاشتراكه مع غيره فى الصفات والمميزات ، ولكنه على كل حال واحد من كائنات أخرى كثيرة تشبهه نوعاً وتختلف عنه نوعاً

أما تجريد « هذا الإنسان » ، وجمع هذه الصفات المشتركة بينه وبين غيره من الناس فى نظام عقلى واحد ، أما هذا العمل فهو من عمل العقل دون الحواس ، ومجموع هذه الصفات المشتركة

التي نطلق عليها « إنسان » هي من المدركات العقلية دون الحسية .
« فإنسان » هذه كائن عقلي واحد لا شبيه له ، فهو شيء عقلي عام
شامل ، أو نظام فكري ثابت غير متغير ، ليس للزمان أو المكان
دخل فيه ، لا طول له ولا عرض ، ولا له شكل خاص يميزه عن
غيره من الأشياء لأنه لا يوجد في عالم العقل « إنسان » سواه ،
إنه فريد في نوعه ليس له شبيه أو مثيل ، ونستطيع أن نعتبره مثلاً
لجميع الناس ، لهذا الإنسان وذاك ، لنطبق الأشياء أو الأجسام
المادية عليه ، فإن انطبقت فهي قريبة من حقيقة هذه الأشياء
التي ندعوها أناساً . وإن لم تنطبق هذه الموجودات على هذا
القانون العام فهي بعيدة عن أن تكون أناساً . وبمعنى آخر
أن تجريد الصفات من الأشياء . ووضع هذه الصفات في نظام
فكري يمكن تطبيقه في جميع الحالات لا يقع في دائرة الحس .
وبشكل أوضح أن المعاني مجردة عن لباسها المادي . المعاني
مستقلة عن المادة التي تقع تحت حسنا . هذه المعاني هي من صنع
العقل وحده ، أو إن لم تكن من صنعه ، وكانت حقائق لها
وجود مستقل ، فإنما لا تدرك إلا بالعقل

واعتماد الطفل ، والإنسان الأول على الحواس وحدها يحرمه
ميزة أخرى وهي ميزة تحديد العلاقات بين الأشياء ، فكانه
يترك الأشياء مفككة أو مبعثرة في الزمان والمكان دون أن

يكون هنالك شيء معنوى يربطها بعضها ببعض الآخر ، فالقلم والمحبرة (متى كان القلم مغموساً فى المحبرة) هما واحد من أمرين ، إما أنهما فى نظر الطفل شيء واحد لا انفصال بينهما ولا ارتباط ، وإنما هما كل واحد لا يجزأ كقطعة الحجر سواء بسواء ، أو هما شيئان مستقلان لا يربطهما ببعضهما رباط معنوى أو فكرى ، فالقلم ينغمس فى المحبرة متى شاء ويخرج منها متى أراد أو متى أريد له ، وأما معنى هذا الارتباط بينهما ، أو معنى هذه الحركة — دخول القلم إلى المحبرة وخروجه منها — كل هذا يغيب عن الطفل وعن الإنسان الأول ، وعن كل إنسان لم يرق لهما ومحبرة فى حياته ، ولم يسمع بهما ، هذا المعنى الذى يربط هذين الشئين إنما هو من خلق العقل وحده ، أو هو نظام عقلى محض لا دخل للحواس فيه

لا بل نزع أن الحواس لا يمكنها أن تربط بين القلم والمحبرة والخبر الذى يترك آثاراً على هذا القرطاس ، حقاً أن كلامنا هذه الأشياء الثلاثة — المحبرة والقلم والخبر على القرطاس — يدرك بالحواس ، تستطيع الحواس بالطبع أن تتعامل بهذه الأشياء جميعاً كما يحلو لها . وما دامت الحواس سليمة وما دام لا يحال بينها وبين هذه الأشياء ، فأنها لا بد وأن تنقل هذه الأشياء إلى جهاز الإنسان ، ولا بد وأن تجعله يحس وجودها ، هذا حق

لامرية فيه ، وإنما حق أيضاً أن نزعم أن الارتباط بين جميع هذه الأشياء لا يمكن أن يقع تحت الحس بحال من الأحوال ، وبعبارة أخرى أن معنى هذه الأشياء مجتمعة ، معناها وهي تتفاعل مع بعضها هذا المعنى لا يمكن أن يدرك بالحواس ، وإنما مرجعه إلى العقل وحده فهو الذى يفهم هذا الارتباط أو هذه العلاقات بين الأشياء جميعاً ، هو وحده الذى يمكنه أن يدركها متى أتاحت له الفرصة لذلك

والدليل على ما تقدم هو هذه الأشياء التى تقع تحت حسنا فى كل لحظة من لحظات الحياة ، هذه الآلات والعدد التى تملأ علينا فراغ الحياة فى كل ركن من أركان المكان ، قالة الراديو فى نظرى مثلاً فى مظهرها الخارجى كتلة من المادة تستطيع أن تخرج الأصوات من جوفها ، وفيها من النور ما يكفى لإضاءة جزء من وجهها ، هذا كل ما يقع منها تحت حسى ، ثم إذا فككتها فإنى واجد بداخلها قطعاً من الزجاج ، والأسلاك والمعادن ، وكل واحدة من هذه لها وجودها المستقل وأستطيع أن أتناولها وأخضعها لجميع أنواع الحس ، أما العلاقات بين جميع هذه الأجزاء فلا يمكننى أن أدركها بالحس ، لا أستطيع أن أدرك معناها إلا بالعقل ، ومعناها هنا إنما هو أثر كل جزء فى الجزء الآخر ، وفعل الأجزاء ببعضها ، كيف يتصرف هذا إذا وضع بشكل معلوم مع الجزء الآخر ؟

وبعبارة أخرى أنى لا أستطيع أن أركب هذه الأجزاء بحيث يصبح هذا الراديو صالحاً للاستعمال كغيره ، لا أستطيع ذلك لأن هنالك بين الأجزاء وبعضها علاقات لاتقع تحت بصرى أو سمعى أو أنفى ، وإنما يدركها عقلى إذا ما تعلمت صناعة الراديو ، ومن يزعم خلاف هذا لا يكون مصيباً ، لأن معنى هذا الزعم فى هذه الحالة أن أى فلاح فى أية قرية مصرية يستطيع أن يركب أجهزة الراديو ويجعلها صالحة للاستعمال الذى جعلت له ، وهذا زعم لا يستقيم للفهم بطبيعة الحال

يتبين من هذا أن العلاقات بين الأشياء إنما هى حقائق عقلية وليست مدركات حسية ، فموضوع الحس إنما هو الأشياء المادية : الأجسام والأحجار والأشجار . وأما موضوع العقل فهو المعانى . والعلاقات بين هذه الأشياء المادية . وعلى هذا فالإنسان الأول — قبل بزوغ الفكر والعقل فيه — لم يكن يفهم علاقات الأشياء بعضها ببعض . وإنما كان يدرك كلا منها مستقلاً عن غيره . وعلاوة على ذلك لم يكن يصل إلا إلى الإدراكات الحسية للأشياء

من هذه العلاقات بين الأشياء العلاقة السببية ، علاقة الفاعل بالمفعول ، أو علاقة السبب بالنتيجة ، أيها سبب وأيها نتيجة ، ولماذا هنالك أسباب ونتائج أصلاً ؟ فكل شئ من

هذه الأشياء ، أو كل حدث (Event) في هذا الكون قائم بنفسه في نظر الإنسان الأول يتصرف تبعاً لهواه ، فالجرة مثلاً تنكسر من نفسها وبمحض إرادتها ، حتى وإن كان قد دفعها إلى السقوط جسم آخر ، هذه العلاقة السببية بين الجسم الدافع (إنساناً كان أم حيواناً) والجسم المدفوع لا تستبين لهذا الإنسان الأول لأنه لا يمكن أن يدركها بالحواس كما قدمنا وإنما لا يستطيع إدراكها إلا بالعقل ، وهذا بالطبع لم يكن قد ظهر في الإنسان الذي نتحدث عنه

ولكى نوضح هذه العلاقات السببية نضرب مثلاً ، بفرض أنك جالس إلى منضدة عليها كوب ماء ، ويجلس إلى جانبك على مقعد مقابل لك طفلك البالغ من العمر الحول الأول ، ثم افرض أنك لسبب من الأسباب — سواء عن قصد أو غير قصد — دفعت كوب الماء بيدك فسقط من على المنضدة وتهشم ، وافرض أن طفلك كان يراقب كل شيء فرأى ما رأيت وسمع ما سمعت من صوت التكسير . فالفرق بينك وبينه إنما هو في هذا : أنت تعرف لماذا كسر القدرح ، وتعرف أيضاً أن السبب هو قوة الدفع ، والنتيجة هو تكسر القدرح ، أما الطفل فلا يربط بين الدفع والتكسير ، حقاً أنه شاهد القدرح صحيحاً وشاهده مكسوراً ، لقد رآه على المنضدة صحيحاً ثم رآه على الأرض مكسوراً ، ثم شاهد

الحركة التى تحركتها يدك ، وسمع صوت التكسير ، وجميع هذه الظواهر هى مدركات حسية يستطيع من له حواس ومن هو قادر على استعمال هذه الحواس أن يشاهدها ، ولكن الأمر يقف عند هذا الحد ، لأن الطفل لا يستطيع أن يدرك العلاقة السببية بين حركة يدك وتكسير القدح .

أظن أن الفرق بين الحس والعقل أصبح واضحاً جداً ، وأن معنى العقل قد تحدد وفهم على حقيقته . فكل المعانى ، والعلاقات إنما هى من المدركات العقلية . كذلك المنطق والرياضة والاستنتاج إنما هى من أسلحة العقل . كما أن العين والأذن والأنف هى من أدوات الحس . أصبح مفهوماً أن هذه الاصطلاحات مثل الشجاعة والجبن والمروءة والخسة ، والكبر والصغر ، والاحمرار والاخضرار ، والاستدارة ، والإنسانية والرجولة والأنوثة ، والضعف والقوة ، والزمان والمكان ، والحسن والقبح . إلى آخر هذه المعانى إنما هى أشياء عقلية (objects of reason) قد يكون العقل هو الذى خلقها وأوجدها ، وقد يكون لها وجود ذاتى مستقل . فلم يفعل العقل شيئاً سوى أن أحاط بها أو أخذ بها علماً . أو اكتشفها ، أو عرفها كما يحيط الحس بالأشياء والأجسام ويكتشفها ، ويأخذ بها علماً أو يعرفها . بالطبع نحن لا نبحث الآن فى أيهما الأصوب ، هل خلق العقل هذه الأشياء خلقاً ؟ أم كانت

موجودة قبل العقل وما فعل هذا الأخير شيئاً سوى أنه علم بها .
لا نبحث في هذا أو في أية هاتين النظريتين أخرى بالاتباع
والتصديق ، لأن لهذا البحث مكانه وزمانه ، وإنما كل ما يعنيننا
الآن هو هذا ، إن جميع هذه العلاقات ، والمصطلحات والمعاني
والقضايا إنما هي مدركات عقلية

ثم أظنه قد اتضح الآن معنى التنازع بين نظريتي المعرفة
التي قد بحثناها في الباب الأول ، وهما النظرية الاختبارية
(Empiricism) والنظرية العقلية (Rationalism) وكيف أن
الأولى منهما تزعم أن الحواس هي الأدوات الوحيدة للمعرفة ، وأن
موضوعاتها أو الأشياء المادية — الأنهار والأشجار والأحجار —
هي الحقيقة (Realities) التي لها وجود مستقل في ذاتها . وأن
هذه المعاني والقضايا والمصطلحات إنما هي خيالات وأوهام من
صنع العقل ولا حقيقة لها في الوجود الخارجي ، ثم كيف أن
النظرية العقلية كانت تناقضها في هذا الزعم ، وكانت تقول إن
المدركات الحسية (أي الأجسام والأشياء) إنما هي خيالات
وأوهام لا ظل لها من الحقيقة ، وإنما الحقائق حقاً (true
realities) هي في المدركات العقلية — هو في هذه المعاني
والمصطلحات والعلاقات التي يستطيع العقل أن يعرفها ويدركها
(١٣ — براجاترم)

ومجمل القول فى قصة العقل هو هذا :

(١) إن الحس يدرك الأشياء بزمانها ومكانها الذى توجد فيه . وأما الأشياء المجردة عن زمانها ومكانها المحدود فهى من المدركات العقلية

(٢) ثم إذا اعتمدنا على الحس وحده — كما يفعل الطفل والإنسان البدائى . فإن الأشياء تدرك إذا كانت فى زمان ومكان معين . ثم تنعدم انعداماً إذا ما تغير زمانها أو انحرفت عن مكانها (٣) الأشياء الحسية خاضعة للتبديل والتغير ، ولكن المدركات العقلية عليها مسحة البقاء والخلود

(٤) لا يمكن إدراك الصفات العددية للأشياء عن طريق الحس ، فهى من المدركات العقلية

(٥) المعانى المجردة عن الأشياء والقوانين والقضايا العامة هى الأخرى من المدركات العقلية فقط وليست من المدركات الحسية (٦) والقضية السببية — العلاقة بين السبب والنتيجة ، ومعنى السببية فى شئ بذاته ومعنى النتيجة فى شئ آخر إنما هذه أيضاً من المدركات العقلية

(٧) هذا البحث ألقى ضوءاً كبيراً على نظريتى المعرفة (Epistimology) اللتين بحثناهما فى الباب الأول من هذا الكتاب

الفصل الخامس

فصل العقل أيضاً

نشأت الفلسفة التقليدية وترعرعت في فراغ ، كانت جميع العلوم فرعاً منها تستعمل طرائقها ووسائلها ، ولا تستطيع أن تصل إلا إلى النتائج التي تصل إليها ، وكانت وسائل الفلسفة وطرائقها هي الأقيسة العقلية ، والعلاقات والمعاني بعيدة عن الاختبار والتجربة ، فلو تبين عقلياً أن الحديد أخف من الماء لقبلت هذه النتيجة على علاقتها دون ردها للاختبار وتحري حقيقتها أو صحتها ، فلم يكن هنالك للعلم إذن نتائج يحسن بالفلسفة أن تتنبه لها ولا تغفلها وتمعن في تطوحيها في الميتافيزيقا دون التفات إلى هذه النتائج ، وإنما كانت الفلسفة هي الوحيدة في الميدان تصل فيه وتجول ، وقولها هو الفصل دون أن يكون هنالك محك لهذا القول ، فاذا زعمت أن للإنسان ثلاث أرواح ، واحدة في قلبه وواحدة في بطنه وثالثة في رأسه ، وزعمت أن للمرأة روحين فقط واحدة في قلبها والأخرى في بطنها ، إذا زعمت هذا فليس من يردها عن هذا الزعم مبسنداً إلى علم من العلوم ، أو تجربة

أجريت ، أو حادثة شوهدت ، ومن هنا نزع أن هذه الفلسفة
قد نشأت وترعرعت في فراغ (In a Vacuum)

وبعد أن نشأت وترعرعت على هذه الحال أصبح من
الصعب جداً أن تتحلل من كثير من مزايعها حتى وإن كان
لا يوجد شيء تستند إليه هذه المزاعم ، فالعرف والعادة والتقاليد
والأمر الواقع كل هذه دعائم تسند الأفكار والنظريات كما تسند
المؤسسات والمنشآت والنظم الاجتماعية حتى وإن ثبت بجميع
الطرق أنها لم تعد تصلح للزمن الذي توجد فيه ، فكثير من
القضايا الفلسفية ثبت على الدهر فقط لأنها أمعنت في القدم ومر
عليها عصور كثيرة حتى كادت تكتسب صفة الخلود والتقدیس
لمجرد مرور الزمن عليها

ومن هنا نشأت الصعوبات الكثيرة التي تواجهها الفلسفة
في عصرنا الحديث ، بعد أن أصبح للعلم المكانة والقدرة
والصوت المسموع ، وبعد أن صارت نتائجه مما لا يمكن لإنسان
أن يمارى فيها ، وبعد أن أصبح من المتعذر على المفكر والفيلسوف
أن يبني نظرياته الفلسفية في فراغ كما كان الفلاسفة الأول يفعلون ،
وأقرب مثال على وجود هذه الصعوبات هو نظرية المعرفة كما
كانت تتمسك بها الفلسفة التقليدية ، فقد كانت التناحر بين
نظريات المعرفة هو في كيف تصل إلينا هذه المعارف ، وأيها أصدق

وأياً أجدد بالقبول ، وظلت النظريتان — الإختبارية والعقلية —
في تطاحن مستديم ، وتناحر مستمر دون أن يخطر لأحدهما أن
تخرج من هذا الفراغ إلى العلم والتجربة والتطبيق

لم تخرجا للتجربة والتطبيق لأن العلوم لم تسكن قد استقلت
عنهما ، ولم تسكن قد اتخذت لها طريقاً في البحث تغاير طرق
الفلسفة ، وبالتالي لم تسكن قد تمكنت بعد من الوصول إلى حقائق
يصح للفلسفة أن تستفيد منها في أبحاثها عن المعرفة وعن غير المعرفة
من المشاكل ، ثم بعد أن استقلت هذه العلوم وكشفت بطرقها
الحديثة عن كثير من الحقائق ظلت الفلسفة تتعamy عن هذه
الحقائق ، وظلت تقتل وتتناحر في فراغ كما تعودت أن تفعل ،
وهنا أصل الداء ومنبت البلاء

ولا يسع الفلسفة الحديثة أن تنسج على منوال الفلسفة
التقليدية ، فإنها إن فعلت تقع في نفس الأخطاء التي لازمت
الفلسفة التقليدية ، وتمسى تدور في حلقة مفرغة كما كانت تدور
تلك ، ولا تستطيع أن تتحلل من المشاكل التي اعترضتها ،
وأفسدت عليها عملها من قديم الزمان ، بل يجب على الفلسفة
الحديثة — لكي تتوصل إلى نتائج يصح الأخذ بها ، وتستطيع
أن تحمل في داخلها عناصر الحق والصدق — إذا أرادت الفلسفة
أن تفعل هذا يجب عليها أن لاتدور في فراغ ، وبمعنى آخر يجب

عليها أن تستمع لنتائج الأبحاث العلمية ، كأبحاث الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) وعلم النفس وعلم الحياة ، فماذا ياترى تقول هذه العلوم فى العقل ؟ ما هى قصة العقل . كما تراها هذه العلوم الحديثة ، هذا هو الحكم الفصل بين فلسفة البراجماتزم ، والفلسفات التقليدية نستطيع أن نفهم قصة العقل إذا ما تتبعنا حياة الكائن الحى من عهده الأول إلى أن أصبح إنساناً يرى بعقله ويستطيع أن يحكم على الأشياء ، يمكننا أن نفهم هل العقل للمعرفة أم لشيء آخر إذا ما اقتفينا أثره ، وتبيننا عمله وفعله من يوم أن نشأ أولاً وكيف نشأ ، كيف تطور الكائن الحى إلى أن أصبح يرى ويسمع ويفهم ويدرك العلاقات بين الأشياء

أول شيء نجهده بالطبع هو هذا الكائن الحى نفسه ، هذا الجسم الذى يملك من الخصائص ما يميزه عن الجمادات ، فأجزاؤه متصلة ببعضها اتصالاً عضوياً وليس التصاق جوار ، أو التصاقاً مكانياً فقط ، كل جزء منه يعتبر حيويّاً له ، و بغير بعض هذه الأجزاء تتغير طبيعته تغيراً كليّاً ، ويصبح شيئاً آخر مغايراً لحالته الأولى ، وبمعنى آخر لا تبقى له خصائصه إذا ما فصلنا هذه الأجزاء بعضها عن بعض ، بخلاف الأجسام المادية كالأحجار والمعادن والعناصر الكيماوية ، فإننا إذا ما فصلنا ذرات الحجر بعضها عن البعض الآخر لما تغير جوهرها ، بل يحمل كل جزء منها خصائص

الجسم الأكبر جميعها ، فيبقى الحجر حجراً والمعدن معدناً كما كان ،
وبمعنى آخر يجوز على المواد التقسيم دون أن تتغير طبيعتها ، وأما
الكائن الحى فوحدة إما أن تبقى كما هى دون تجزئة أو تتغير
مميزاتها وطبيعتها

أول ما يجابهنا هو الكائن الحى نفسه ، ثم نجد شيئاً آخر
وهو البيئة الطبيعية ، المواد والأشياء المبعثرة فى المكان والتي
تحيط بهذا الكائن ، نجد الأحجار والأمطار ، والثرى والماء
والأشجار ، والأرض التى يسترىح عليها هذا الكائن ، ثم نجد
الضوء والأصوات والروائح الحسنة والقبیحة ، ونجد ألوف الأشياء
الأخرى التى تحيط بهذا الكائن وتكتنفه من كل جانب ، وتصدمه
وتلامسه وتنقله من مكانه ، وتبلله وتلقى عليه الأشعة كما تلقى على
جميع الأشياء الأخرى وكما تفعل بكل شىء آخر

أو بعبارة أخرى نجد بعد الكائن وبيئته ، هذا الاتصال
المستمر بين الأشياء وبعضها ، وبالتالى بينها وبين هذا الكائن ،
فهناك أولاً علاقات الجوار ، أو العلاقة المكانية ، ثم علاقة
الوجود التاريخى أو العلاقة الزمنية ، ثم نجد غير هذه العلاقات
علاقات أخرى كال دفع والجذب ، والتفاعلات الكيماوية ، والضغط
والحلل إلى آخر هذه التفاعلات الطبيعية

وأول شىء يصل إلى هذا الكائن الحى بعد أن أصبح كائناً

حيًا هو إحساسه وشعوره بوجوده وبوجود بعض هذه الأشياء ،
أول شيء يؤثر فيه فيشعر بالتأثر هو الأشعة الضوئية مثلاً ،
والإحساس بالحرارة ، أو بقوة هذه الأشعة التي تصب عليه ، فكأن
أول التفاعل بين هذا الكائن والأشياء الأخرى هو هذا الإحساس
المباشر بوجود هذه الأشياء وبأثرها في كيانه ووجوده سواء
أكان الأثر محبوباً مرغوباً فيه أو مكروهاً يستحسن التخلص
منه والانحراف عنه

لا بل أول إحساس الكائن الحى بوجود الأشياء الأخرى
إنما هو ما تفعله هذه الأشياء بالكائن من دفع وجذب وتصادم
ومقاومة ، فكأنه أول ما يحس به هو هذا الأثر الذى تركه
الأشياء فى جسمه وفى داخلته ، و بمعنى آخر ليس أول ما يصله
معارف ومعلومات عن هذه الأشياء ، أو إدراكات حسية
أو غير حسية ، وإنما مضايقتها له أو اللذة التى تنتج من هذا
الاتصال بينه وبينها ، لا يعلم بوجودها أصلاً بطريقة من الطرق
وإنما يحس بأثرها وبفعلها المباشر فيه وفى جسمه

يتدرج هذا الإحساس ويتطور ، ثم يتسع ويم ويتخصص
إلى أن يصبح كل نوع من شعوره بهذه الأشياء ذا شكل خاص
ومميزات خاصة ، فيصبح الإحساس بالضوء نوعاً ، والإحساس
بالحرارة نوعاً آخر ، وتصبح الرائحة حساً معيناً والصوت

حساً آخر ، فكان هذه الإحساسات وهذا الشعور يتفرق ويتوزع فيصبح كل منه له خواص ومميزات تباين خواص ومميزات الأنواع الأخرى ، ولكنه في مجموعه ، عبارة عن أفعال وآثار تتركها البيئة أو تأتيا قبل هذا الكائن ، ولكنها في مجموعها ليست إشعاراً بالموجودات ، وإنما مقدمة لأعمال وحركات يطلب إلى هذا الكائن أن يأتي بها رداً على هذه المؤثرات

تتوزع هذه المؤثرات على جسم الكائن الحي ، فبعد أن كان يحس بها كلها إحساساً عاماً شاملاً ، ويستعمل للشعور بهذه المؤثرات جسمه كله ، تصبح أجزاء جسمه مختصة بتلقي بعض المؤثرات دون البعض الآخر ، ويصبح لكل عضو أو جزء معين من الجسم عمل خاص في نقل هذه المؤثرات إلى داخلية الكائن الحي ، حتى يستطيع أن يرد على هذه المؤثرات بالاستجابات التي تستدعيها الحالة ، وبمعنى آخر تخصص أجزاء الجسم لتلقي بعض المؤثرات المعينة ، إنما هو بدء نشوء أعضاء الحس ، كالعين والأذن والأنف إلى آخره ، فالضوء مثلاً كان مؤثراً يتلقاه الجسم كله ويحس به الجسم كله . ولكن هذا الكائن الحي قادر على التشكل والتغير والتوفيق بينه وبين بيئته التي يعيش فيها ، ولذلك فإن مساحة معينة من هذا الجسم تخصص لتلقي المؤثرات الضوئية بينما تفرغ مساحة أخرى

تلقي المؤثرات الأخرى كالصوت والحرارة وما أشبه

هذه المساحة من جسم الكائن التي اختصت بتلقي مؤثرات الضوء مثلاً تتشكل وتتكيف بحيث تصبح أكثر صلاحية لعملها الجديد هذا ، فتستجلب من جسم الكائن العناصر الصالحة لبنائها وتكوينها ، والتي تنفعها في القيام بوظيفتها على أحسن وجه ، ومن هنا تنشأ الأعضاء في الجسم لتأدية خدمة معينة لهذا الجسم ، وكلما أمعن الجسم في استخدامها في وظيفتها أصبحت هذه الأعضاء أكفأ للخدمة وأقدر على تأدية هذه الوظيفة . ولكن يجب أن لا ننفل هذه الوظيفة من حسابنا فإنها هي الأصل في وجود هذا العضو ، والوظيفة كما تبين لنا الآن إنما هي في تلقي المؤثرات التي تتركز هذا الكائن وتلطمه حتى ينفل ويستجيب لها ، كأن يدفعها أو يتجنبها ويهرب منها ، أو يقبل عليها فيتناولها لخدمة غاية من غاياته

فالأصل في هذه المؤثرات أنها دعوة من البيئة للكائن لكي يتعامل معها ، يقاوم ويكافح ، أو يهرب ويختفي ، وبعبارة أخرى فإن معنى هذه المؤثرات إنما هو في دعوة هذا الكائن إلى أن يغير نفسه ويغير بيئته ، أو معناها حثه على العمل والنشاط والتصرف ، وليس معناها استلفات نظر إلى وجودها ، أو دعوة له للفهم والمعرفة

تطورت هذه الحواس ، ونشطت وأصبحت أكفأ وأقدر على تأدية وظيفتها ، وفي نفس الوقت تطور الكائن الحي ، واشتد وقوى وأصبح متعدد النشاط قادراً على كثير من الأعمال التي كان يعجز عنها ، وكفوؤاً لمقاومة كثير من عناصر البيئة التي كانت تخيفه فيهرب منها ، لا بل أصبح أسرع في الهروب وأقدر عليه إذا كان المؤثر يستدعي الهروب ، وبالاختصار نقول إنه أصبح إنساناً مثلنا له جميع الأعضاء التي لنا ، ولكنه يفوقنا في أنواع المراتن البدني التي نعجز نحن عنها الآن ، وعلى كل حال ليس من شأننا الآن أن نستقصي تطوره البدني ، وإنما غرضنا أن نتبع التطورات العقلية التي مرت عليه

أمعنت حواسه في التخصص وأصبحت تنقل إليه المؤثرات من مسافات بعيدة ، فأصبح يرى الحيوانات الأخرى والأجسام الأخرى من بعد أميال ، ويسمع زئيرها ويشم رائحتها ، أصبحت هذه الحواس تنقل إليه المؤثرات قبل أن يصبح من العبث أن تنقلها إليه ، فلم تكن تصبر عليه إلى أن يدهمه الحيوان المفترس ثم تنقل إليه صورته وتشعره بوجوده ، وإنما كانت تنبهه إلى هذه المؤثرات في متسع من الوقت حتى يستطيع أن يفعل ما هو فاعل

بالطبع كانت جميع هذه المؤثرات تنقل عن طريق الحس

إلى جهاز الحيوان العصبي ، وهذا يأخذها ويدرك معناها بالاستعمال الكثير ومن طول المران ، ثم يصدر أمره إلى أجهزة الجسم حتى تستعد للعمل المطلوب ، دون تقديم أو تأخير ، والجهاز العصبي عضو من أعضاء الجسم يجري عليه ما يجري عليها ، ينضج بالاستعمال ويتخصص ، ويصبح أقدر على تأدية وظيفته كلما أمعن في المران على تأديتها ، فكان يأخذ الاحمرار في التفاحة مثلاً على أنه علامة للأكل ثم ينقل هذا الإحساس إلى جميع عضلات الجسم فتقوم إلى عملها ، فياً كل الإنسان ، وكان يفهم صورة الأسد على أنها علامة للهروب والاختباء في الأغصان ، فتطيع باقي العضلات ، وتقوم بوظائفها كل في دائرة عملها فينجو الإنسان

كان عمل الجهاز العصبي في أن يتلقى مؤثرات البيئة عن طريق الحس فيحكم أنه من المتحتم عليه أن يفعل هذا الأمر أو ذاك فيفعله دون ترو أو تفكير ، ودون موازنة أو تقدير دأب الجهاز العصبي على العمل ، وعلى تأدية وظيفته ، فأخذ يتطور ، ويتدرج ويصبح أكفاً وأقدر على تأدية هذه الوظيفة من قبل ، أو أصبح قادراً لاعلى تالى المؤثرات من الحس فقط ، أو العمل بمقتضاه فقط ، وإنما تمكن من اختزان صورة من هذه المؤثرات ، ودفعها في طياته للرجوع إليها في المستقبل ، وهذا هو

عصر العقل ، هنا أخذ العقل في الظهور ، وهنا أصبح الكائن في عصر جديد وعلى أبواب تطورات جديدة ، لا نعرف على التحقيق أين تنتهى به ، وإنما نعرف شيئاً واحداً ، وهو أن عنصراً مهماً من عناصر الحياة ، وثب إلى الوجود ، وأصبح عاملاً مهماً يحسب له من الحساب في الحياة من جميع وجوهها ، وفي علاقة الحياة بباقي الموجودات

بدأ العقل أول ما بدأ بتذكر الحوادث ، استطاع أن يستبقى آثارها في نفسه داخله بعد أن تخرج عن دائرة الحس ، ثم استطاع أن يسترجعها إلى الصدر متى أراد حتى وإن لم يكن هنالك داعياً حسياً لاسترجاعها ، وبمعنى آخر أصبح قادراً أن يستحضر صورة الأسد متى أراد ، حتى وإن لم يكن هنالك أسد تستطيع العين أن تراه وتستطيع الأذن أن تسمع زئيره ، وتستطيع الأنف أن تشم رائحته ، أو تستطيع اليد أن تلمسه ، أصبح العقل قادراً على استحضار صور الحوادث (Events) يرى منها بعين العقل ما يمكن رؤيته بالعين المادية ، ويجوز الحوادث في مخيلته ، كأنه يجوزها في الزمان المادى ، وبعبارة أخرى أصبح مستطيعاً أن يتخيل مطاردته لأحد الحيوانات ، وأصبح يتتبع هذه المطاردة من لحظة إلى أخرى دون أن يتحرك من مكانه ودون أن يكون لجميع هذا حقيقة خارجية مستقلة

لقد وضع الإنسان قدمه على أول درجة من التطور العقلى ، ولم يبق عليه إلا أن يرقى هذه الدرجات ليرى أين تسير به ، لقد نبت العقل ، وما بقى علينا إلا أن نرى أى نوع من النبات هو هل سيصير إلى شجرة كبيرة وارفة الأغصان ، أم يصبح عليقة صغيرة لا تسمن ولا تغنى من جوع ، فبعد أن كان الإنسان يقاتل أعداءه جسماً لجسم ومخلباً لمخلب ، أصبح يقاتلها فى الخيال ، يقاتلها وهو فى مأمن منها ، فإذا تغلب عليها فى الخيال ، نازلها فى الحقيقة والواقع ، وإذا رأى بعين ذاكرته ما فعلته تلك الأنياب فى جسمه فى الأيام الفائتة امتنع عن القتال ونجا بنفسه

أصبحت الاختبارات باقية فى نفسه لا تتحول عنها ، وأصبح قادراً على استدعائها كلما عن له ليرى ماذا حدث فى الحقيقة والواقع فى الأيام الماضية ، وأصبحت صورة هذه الحوادث ماثلة له يسير بهديها ويستضىء بنورها ، وإذا به يجد إلى جانب سلاح الحواس سلاحاً آخر ذا مضاء وأثر ، يستطيع أن يستعمله فى كفاحه للحياة وفى سبيلها ، وأصبحت المؤثرات لا تأتية من الخارج فقط ولكنها تأتية من الداخل أيضاً ، وكلها مؤثرات تتطلب منه استجابات معينة ، وبعبارة أخرى كان العقل والحواس جميعاً سبيلاً تؤدي إلى العمل والنشاط ، وليست أبواباً تدخل منها المعارف إلى نفس الإنسان ، ولكننا لا نزمع أن نطيل فى هذا

لأننا سنعود إليه عند ما نتكلم في المعرفة من وجهة نظر البراجماتزم
ثم تطور هذا الشيء الذي يحسن أن نسميه عقلاً وتدرج
من اختزان صور الأشياء أو الحوادث إلى صوغ فكرة أوراى ،
ومعنى لهذه الحوادث (Events) (ونرجو من القارىء أن يلاحظ
أن معنى « الحوادث » في الفلسفة إنما هو الأجسام والأشياء ثم
الأمور التى تحدث أيضاً) ، فأصبح للحجارة مثلاً معنى وهو
الصلابة ، والطينة معنى آخر وصفة أخرى وهى الرخاوة ، وأصبح
الإنسان قادراً على التعامل مع هذه المعانى ، ومقارنتها بعضها
ببعض ، وتخيير المناسب منها لأعماله وأغراضه ، فإذا أراد قتال
حيوان آخر ضربه بحجر ، وهو يعلم مقدماً ماذا سيحدث هذا
الحجر فى جسم الحيوان ، وإذا أراد بناء عشه فى الأشجار
استجلب له الطينة من قاع النهر أو البحيرة ، وأصبح يعلم مقدماً
ماذا تفعل هذه الطينة عند ما توضع بين أغصان الأشجار

و بعبارة أخرى أصبحت الفكرة عن الشيء تقوم مقام
الشيء نفسه عند العمل ، أصبح يجرى تجاربه على الأشياء فى
داخل عقله ، أصبح يبنى بيته من الأفكار أولاً ، من طوب
وطينة عقلية ، أو من معانى الطوب والطينة ، فإن صلحت هذه
العملية فى العقل ، يقوم بإجرائها فى الواقع والعمل ، وإن لم تصلح
لاستحالة فكرية غرض الطرف عن عملها فى الواقع ، ولا تقصد من

هذا أن تعامله بالفكرة والمعنى كان دائماً مصيباً ، أو كان دائماً ينطبق على الواقع ، وإنما قصد أنه استطاع أن يوجد لكل شئ ، مادي فكرة في ذهنه ، وأن يتعامل بهذه الفكرة أولاً ، ثم يقف على هذا بالعمل المادي

وهذا هو المعقول بالطبع ، وإلا فكيف استطاع أن يبتني عشه في الأشجار ، وليس لديه غريزة تقوم مقام عقله في بناء العشاش ، لأن الإنسان في الأصل ليس من فصيلة بناء العشاش ، وعلى ذلك ليست له هذه الغريزة ، فإذا لم تكن له فكيف استطاع أن يبنى عشاً أولاً ، ثم كيف استطاع أن يبتني بيوتاً وقصوراً وهياكل ومعابد فيما بعد ؟ بالطبع استطاع كل هذا لأنه كَوْن في نفسه ملكة التعامل الداخلي بالأشياء ، أو بعبارة أخرى ملكة التعامل بـصور الأشياء في ذهنه ، أو التعامل بالآراء والأفكار قبل التعامل المادي بالأجسام المحسوسة

فأول البناء بالطبع ، مشروع البناء ، أو بناء الفكر والعقل . وهذا يقوم بالطبع على مواد أولية ، وهذه المواد الأولية يجب أن تكون صوراً عقلية للأشياء لأن العقل من طبيعته لا يستطيع التعامل مع الأجسام المادية ، فهناك في العقل إذن معان وفكرات عن الطوب والطين والأشجار ، فيتناول العقل هذه جميعاً ويبتني بها منزلاً له ، ثم يدخل منزله في الخيال والفكر ليسترخ ، ثم

يشعر أنه بئامن من الأمطار والبرد ، بعد هذه الخطوات التمهيدية أو بعد مشروع البناء يشرع فى البناء المادى فعلا وعملا ، وقد يخرج البيت المادى مطابقاً للمشروع وقد لا يخرج ، ولكنه فى كلا الحالين يخرج الإنسان باختبارات جديدة وفكرة جديدة ورأى طريف ، ويستطيع أن يستعمل هذه جميعاً فيما يتلو من حياته وفيما يضطلع به من نشاط

والتعامل بالأفكار إنما هو تحسين لتصرفات الإنسان ، وجعلها أنجح للحياة وأفيد للعيش ، وأسهل فى التداول حتى إذا تبين له أنها لا تنفع امتنع عن إتقانها ، وأما إذا كان من المحتمل نجاحها فلا بأس من أن يشرع فى تحقيق رأى وإخراج الفكرة إلى حيز الوجود ، ولكن الفكرة على أى حال هى فى أصلها مبدأ العمل ، أو الخطوة الأولى التمهيدية للعمل

أصبح الإنسان أقدر على التعامل بالأشياء بعد أن أوجد لها معانى وصوراً ذهنية . ذلك لأنه فى بعض الحالات يتعذر عليه أن يتعامل بالأشياء المادية ، لا بل ربما يستحيل عليه ذلك ، وفى هذه الحالة يكتفى بالمعاملة الذهنية دون غيرها ، يستحيل عليه أن ينقل جبلاً إلى جوار جبل آخر ليرى أيهما أصعب ارتقاء وأيهما يصح أن يحاول صعوده ، يستحيل عليه أن ينقل حريقاً كبيراً إلى

جانب حريق آخر فى الغابات حتى يرى لنفسه كيف الخلاص من هذا كما خالص من ذاك ، يستحيل عليه أن ينقل أسداً إلى جوار نمر ليرى أيهما أكبر فيتجنبه وأيهما أضعف فيهاجمه وأيهما أسرع فى العدو فيبادر بالهروب قبل أن يدركه هذا أو ذاك ، من غير المستطاع له أن يتعامل بهذه الأشياء المادية بهذه الكيفية التى تلزمه فى ظرفه هذا وفى حالته هذه ، ولكن كل هذه الأمور ممكنة إذا ما تعامل بمعانيها ، وبالفكرة التى عنده عن أحدها وما يراه ويشاهده عن بعضها — يستطيع أن يقيس هذا الجبل الذى يراه بذلك الذى له فى نفسه فكرة ، ثم يخرج من هذه المقارنة بين الصورة الحسية والصورة الذهنية أى الفكرة بما يريد من النتائج و بعد فإنه فى حكم المستحيل علينا فى حياتنا أن نتعامل مع جميع الأشياء المادية دون الصور الذهنية التى لنا عنها ، يكاد يكون من المستحيل أن أعرف أى البتين أكبر ، وأجل ، بينما أحدهما فى القاهرة والآخر فى الإسكندرية مثلاً ، ولكنه أمرهين ففعله كل يوم إذا قارنا بين فكرتنا أو الصورة الذهنية التى عندنا عن أحدهما مع ما نشاهده ونحسه من الآخر ، هذا أمر سهل ميسور ، ولا تمر لحظة دون أن نفعله مطمئنين واثقين أن النتائج التى نصل إليها نتائج صائبة أو قريبة من الصواب

الفكرة هى العملة التى نستعملها فى هذه الحياة لأغراض

الحياة دون حاجة إلى مسمياتها أو معانيها المادية ، وعوضاً عن أن نسوق أمامنا عشرين نق ، ونذهب بها إلى المقهى ، ونتركها ترعى في شارع عماد الدين إلى أن نجد مشترياً لها فنبيعها ، أو عوضاً عن أن نقود سبع أفراس معنا إلى حيث نذهب ونسير من مكان إلى مكان ومن دار الصور المتحركة إلى دار التمثيل حتى إذا ما وجدنا إنساناً عنده مثلها ويريد أن يبيعنا إياها فنشتريها عوضاً عن أن نفعل هذا أو ذاك نسير أفراداً غير مثقلين ، نحمل في أذهاننا فكرة العدد (عشرة) وفكرة (النق) أو صورة ذهنية عن العدد وعن النق ، ثم نتعامل بهذه العملة في المقهى وفي دور السينما والتمثيل دون حرج ودون إقبال لأنفسنا ، ونستطيع أن نبيع ونشتري في النق والحيل دون أن يكون هنالك في الحقيقة والواقع نق أو خيل

وليس العقل أداة للمعرفة في هذا الزعم وإنما هو أداة للتعامل وللنشاط ، والحال معه كالحال مع الجنيه فليس الجنيه أداة لفهم العملة ، وفهم النقود ، وإنما هو أداة للتعامل ، للاخذ والعطاء ، ليس الجنيه خبزاً وإنما يقود إلى الخبز ، وليس هو لباساً وإنما يؤدي بنا إلى الكساء ، وبعبارة أخرى أن معنى الفكر والعقل إنما فيما يؤديان إليه من الأعمال وليس فيما ينقلان إلينا من المعلومات والمعارف

فكل ما نعمله ، وما نشاهده ، وما نجوزه من الاختبارات
تنطبع صورته في نفوسنا وفي أجهزتنا ، هذا الاختبار المكس
الخزون ، إنما هو العقل ، والتعامل بالاختبارات المخزنة ، إنما
هو التفكير ، وقطعة من الاختبار معينة إنما هي في نفوسنا
فكرة نستطيع أن تناولها ونمتحنها ونأملها ، ثم نستطيع أن
نجوز ظروفها في داخلية نفوسنا كما جزناها في الحقيقة وفي الواقع
هذا هو العقل

بعد هذا الاستعراض المقتضب لنشوء العقل وتطوره أصبح
من الميسور لنا أن نخرج من قضايا الفلسفة برأى يحسن السكوت
عليه ، وأصبح في مقدورنا أن نفهم مزاعم الفلسفة التقليدية ،
وربما يتسنى لنا أن نرد هذه المزاعم إلى أصولها التي خرجت
منها ، ونخلص منها بحقيقة التفكير الفلسفي ، لا بل صار
من المستطاع لنا بقليل من الفكر أن نفهم حقيقة المعرفة
(Epistimology) ونظرياتها المتضاربة

والواقع أن الفلسفة التقليدية قد تناولت المشكلة من حيث
لا يجب أن تناولها منها إذا كنا نرغب في الوصول إلى الحقيقة
وهذا ما سنتبينه من الفصول التالية ، ولكننا يجب أن نذكر
على أي حال أن الفضل في رد الأمور إلى نصابها في قضية العقل
والفكر إنما يرجع إلى فلسفة البراجماتزم

الفصل السادس

الفلسفة والعمل

نفهم كيف أن الرجل العادى يستطيع أن يسلم بأن الحواس هى أبواب المعرفة ، بل نزع أنه يوقن أنها كذلك دون حاجة إلى جدل ، أو بحث . فهو يسير فى شئون الحياة على هذا الزعم ، فالمعرفة عنده لها طريق واحد وهو هذه الحواس ، إن الأشياء موجودة فى المكان ، تحيط بالإنسان من كل جانب وتصدمه وتقاومه فى كل لحظة من لحظات الحياة ، هنالك فى المكان الخارجى الموضوعى شجرة على قيد أقدام من الإنسان ، هذه الشجرة لها وجود مستقل حقيقى لا شك فيه لأن العين تؤكد لنا ذلك ، وهى فى مكانها لها عمل تعمله ، أى أنها ليست واقفة فى مكانها تلتفت إلى شئونها الخاصة دون اهتمام بما يجرى حولها ، وإنما تهتم بما يحيط بها وخاصة بالأحياء التى تسعى حوالها ، وعند ما تمر بها ، تنصرف هذه الشجرة كأنها تطلب إلى عيوننا أن تفضل بتقديمها لداخلية الإنسان ، أو ترجو العين أن تعرفها إلى هذا الإنسان ، وكأن العين تقول لبيك على العين والرأس . ثم تلتفت هذه العين

إلى الإنسان وكأنها تقول : « يارجل هذه شجرة » وكأنه يوجد في داخلية الإنسان أجهزة تردد هذا الإعلان إلى أن تدرك جميع الأجهزة أن هذه شجرة ، وهكذا الحال مع جميع الأشياء المادية ومع جميع الحواس دون استثناء ، فجميع الأشياء لها وجود خارجي مستقل في المكان ، وجميع الحواس تظل تقدم هذه الأشياء للإنسان شيئاً شيناً ، وتظل تعرفه بها ، وتحيطه علماً بماهيتها ، فكان الأشياء موجودة لتعرف ، والحواس موجودة لتعرفها إلى الإنسان

نفهم هذا ، ثم نفهم كيف أن الإنسان العادى لا يفهم وظيفة الحواس إلا على هذا الوضع ، أى للمعرفة والعلم ، كل هذا واضح لا يحتاج إلى شرح وإطالة ، وإنما ما نريد أن نشرحه لأنه يحتاج إلى الشرح هو كيف أن العقل أصبح أداة للمعرفة ، أو كيف أصبح الإنسان يعتقد أن العقل أداة للمعرفة ، كيف أصبح هو الآخر ينقل الحقائق (Realities) الخارجية التى لها وجود موضوعى (Objective) مستقل إلى الإنسان بشكل من الأشكال

ولكن قبل أن تفصل الأسباب التى دعت إلى هذا النوع من النظر إلى وظيفة العقل يحسن بنا أن نميز بين الحقائق أو بعبارة أخرى نحدد المصطلحات التى نريد أن نستعملها في هذا الفصل ،

فنعندما نتحدث عن الحقائق نقصد أولاً الأشياء المادية التي تحيط بنا كالخجارة والأشجار والأنهار والإنسان والحيوان وجميع العناصر المادية التي تقع تحت حسنا ، وهذه تسمى في الفلسفة حقائق الحس . (Objects of sense) ثم نقصد ثانياً الأفكار والآراء ، والعلاقات المعنوية بين الأشياء ، والعلاقات العددية ، والصور الذهنية ، والمعاني ، والصفات المجردة عن الأشياء الموصوفة كالاستدارة والإنارة والإنسانية إلى آخر هذه المعاني والمصطلحات ، وهذه تسمى في الفلسفة حقائق عقلية أو (Rational Realities) (or objects of mind) ، وكثيراً ما يسمى النوع الأول منهما . حقائق الحس ، أو موضوعات الحس ، أو المحسوسات ، أو المدركات الحسية إلى آخر هذه التسميات ، ثم قد ندعو النوع الثاني من الحقائق ، موضوعات العقل أو الحقائق العقلية ، أو المدركات العقلية أو الفكر ، ولا يجب أن يفهم من كلامنا هنا أننا نقرر أن هذه أو تلك هي الحقائق ، وغيرها خرافات أو أوهام ، وإنما نقصد أن نقول إنه عند ما نستعمل هذه المصطلحات نقصد منها ما تقدم ، أي أننا نريد أن نستعمل هذه المصطلحات في الكتابة الآن دون أن نتقيد برأى فيها

وأما فلسفة البراجاتزم فقد أضربت عن الكلام في الحقائق — حقائق الحس أو العقل — لاستعمال هذه المصطلحات

إلا عند ما تريد أن تجادل الفلسفة التقليدية ، ولكنها تفضل كلمة حوادث (Events) وتطلقها على كلا النوعين من الحقائق أى على الحقائق الحسية والحقائق العقلية ، تميل إلى إطلاق لفظة (الحوادث) على هذين النوعين من الحقائق لسببين أولهما أن العلم الحديث لم يعد يتكلم عن الحقائق كحقائق موضوعية لها وجود فى ذاتها على حالة معينة ، وإنما يرى العلم أن جميع هذه الحقائق — المادية والعقلية — لا تخلو من الزمن ، فالزمن عنصر مهم فيها ، ومتى دخل عنصر الزمن فى الأشياء أصبح من المعقول أنها تسمى (حوادث) والسبب الثانى عند البراجماتزم فى هذه التسمية هو أن هذه الفلسفة تؤمن أن جميع هذه الأشياء أو الحقائق إنما هى جزء من الاختبار (Experience) وأن الخبرة والتعامل والمران وعراك هذه الأشياء جميعاً هو حقيقة هذه الأشياء ولذلك نسميها (حوادث)

بعد هذا نعود إلى ما كنا فيه لنرى كيف زعم الإنسان أن العقل للمعرفة وكيف أصبحت وظيفته أن يحيط الإنسان علماً بوجود الحقائق لمجرد العلم

قلنا فى غير موضع من هذا الكتاب إن حقائق الحس متغيرة لا تستقر على قرار ولا تبقى على حال ، كانت توجد أمام الإنسان فى بدء نشأته ، وكانت تقع تحت حسه ، فيعتقد بوجودها ، ويؤمن

به الإيمان كله ، ثم يشرع في الاستعداد للتصرف أو العمل بشكل من الأشكال ، ولكنه ما يشعر إلا وقد اندثرت هذه الأشياء وغابت عن الحس ، وأصبحت لا وجود لها ، وأصبح يفنقدها فلا يجدها ، كأنها طارت من الدنيا ، وليس هذا فقط ولكن التغير في الموجودات وهى ما تزال تحت الحس يربك الإنسان ويحيره فهذا حيوان صغير يعيش فى كنف الإنسان ، يحمله على كتفيه كل يوم ويقذف به إلى مسافات غير قصيرة ، وما يشعر الإنسان إلا وهذا الحيوان قد كبر وزاد وزنه زيادة كبيرة حتى أضحي عاجزاً عن حمله ونقله من مكان إلى مكان دع عنك القذف به إلى مسافات طويلة أو قصيرة ، ثم هذا طفله الصغير الذى كان رضيعاً فى العشية أصبح رجلاً اليوم ، فهذا الرجل ليس هو فى الواقع طفل البارحة ، وبالاختصار فإن الإنسان لا يرى حواليه إذا اعتمد على الحس إلا تغيرات تتلوها تغيرات ، وإلا أشياء تنتقل من حال إلى حال ، ثم تندثر قطعياً لسبب من الأسباب

وهناك حقيقة الموت تلك الحقيقة التى تحير لبه من جهة وتخيفه وترعبه من جهة أخرى ، فقد كانت زوجه معه ، تسعى إلى شئونها كما يسعى وتتحرك كما يتحرك ، تتكلم وتناقش ، وتصرخ وتولول ، وتطعم طفلها الرضيع ، تنام وتقوم ، فاذا بها تنام ولا تقوم ، وإذا بها ساكنة هامة أول الأمر غير عابئة بصراخ الطفل

وآلامه ، وغير عابثة بأوامر زوجها وتهديداته ، ثم إذا بها تنبث منها الروائح الكريهة ، فلا تعود الإقامة معها مستحبة ، وإذا وحوش الغابة تلتهمها فلا تبقى منها أثراً ، فأين ذهبت ، ولماذا ذهبت ، وكيف أن الأسد الذى التهمها لا يزال كما كان دون تغير بزيادة أو نقص ، وهل مصيره هو إلى هذه الحالة ، وهل مصير جميع من يحب وما يجب إلى هذه الحالة ؛ حقاً أن هذا الكون مريع فظيع ، وحقاً أن الإنسان فيه لا يطمئن على نفسه ولا يركن إلى الأشياء والحوادث ، فما العمل إذن وكيف الخلاص مما ينتظر الإنسان ؟ يظهر أن لا محيص له عن أن يجوز هذه المحن كما تجوزها الأحياء والأشياء .

و بعد فالعالم ملئ بالكوارث والنوازل والأخطار والأعداء ، التى تكتنفه من كل جهة ، هنالك الزوابع والأعاصير التى تقتلع الأشجار الضخمة القوية وتلقى بها إلى حيث تشاء ، أو تحملها وتسير بها إلى حيث تسير بعيداً عن أفق النظر ، وهنالك النيران التى تشب لغير سبب ظاهر فتلتهم الأخضر واليابس ، الحيوان والجماد ، فلا يبقى لهذه أثر يدل عليها ، وهنالك الزلازل التى تدك الجبال دكاً فتخفض أعاليها إلى أسافلها ، وترج الأرض رجاً فلا تعود تصلح للعيش فيها ، ولا يعود الإنسان واثقاً من موضع قدميه عليها ، وقد كان عهده بها ثابتة لا تتزعزع ولا تريم

وهناك البراكين التي تنذف اللحم من جوفها لغير سبب مفهوم ،
كأنها غاضبة عليه تريد أن تناله بالأذى والشر ، وهنالك مصائب
ونوازل أخرى كثيرة لا حصر لها ، ولا يستطيع الإنسان أن
يتكهن بحدوثها ، أو بالأسباب التي تتقدمها ، كالفيضانات ،
والمد والجزر ، والصواعق والشهب والنيازك ، وكاختفاء الأجرام
السموية ، واحتجاب الشمس في رائحة النهار والأمراض والآلام
والإصابات الجسمية ، وغير هذه كثير لا يدخل تحت حصر
كل هذه أسباب تدعو الإنسان إلى التفكير العميق أولاً ،
تدعوه إلى محاولة الفهم والمعرفة حتى يتسنى له أن يتقى شرها ،
وينجو بنفسه من مخاطرها ، هذا من جهة ، وأما من الجهة
الأخرى فإنها تعطى للأمن والطمأنينة والسلامة قيمة كان
لا يمكن أن تكون لها في عالم آخر وفي نظام آخر ، أصبحت
المسألة الكبرى في الحياة — مسألة المسائل — هي الثقة والطمأنينة
واكتشاف الأشياء أو الحقائق التي يصح للإنسان أن يركن إليها
دون حرج ، كل ما يريده هو هذا الاطمئنان إلى بعض الأشياء
أو إلى جميع الأشياء ، ليس غرضه الأولى والأساسي أن يفهم
أو يعرف الأسباب والدواعي إلى هذه الظواهر القوية العنيفة ،
وإنما غرضه اكتشاف شيء أو حقيقة يستطيع أن يركن إليها
إذا ما كان في حاجة إلى ما يركن إليه

وأول عهد هذه بالفلسفة بمعناها الواسع القضا ، هو زعمه بأن الكون ملىء بالأرواح ، وأن هذه الأرواح هى السبب فى ثوران الطبيعة ، وهى الأصل فى التغير والتحول فى الأشياء وفى الموت وغير الموت من الظواهر المفهومة والغير المفهومة ، هذه الأرواح التى تسكن فى قلب الكون هى التى تثور وتغضب أولاً ، فتلقى بالأشجار فى الفضاء وتضرب الجبال فتشمسها ، وتسكب مياه المحيطات والأنهار على اليابسة فتغرق جميع الأحياء هى التى إذا غضبت ركلت الأرض بقدمها فتدحرج أو تتقلقل كما تفعل الأجسام الصغيرة إذا ركلها الإنسان بقدمه ، فإذا غضبت هذه الأرواح غضبت على جميع من فى الأرض وما عليها ، ومن ضمنها الإنسان ، والإنسان عندها كباقي الأحياء والمواد لاتهم له بصفة خاصة ، فإذا ناله أذى من غضبها ، فلينله الأذى وليحق به ما يحق

ولكن الإنسان معنى بالسلامة كما قلنا ، مغموم بالثقة والاطمئنان إلى الأشياء ، فعليه أن يحاول أفت نظر الأرواح إليه بصفة خاصة ، والأرواح كما تبين له أهم عوامل هذا الكون وأقواها ، فإذا استطاع أن يصادقها ويتحجب إليها ، أصبح وانقاً مطمئناً ، فالأرواح هى الثابتة وغيرها هو المتقلب ، هى قوية وغيرها ضعيف ، هى باقية وغيرها زائل ، هى ثابتة على حالها

وغيرها حائل ، فكأن هذه الأرواح تجمع جميع الخصائص والمميزات التي يتطلبها الإنسان في الأشياء وفي الدنيا ، ولكنه قد عجز عن أن يمجدها هنا ، وأما هنالك فهي موجودة دون شك ودون جدال ، لقد تألم وشقى بهذه التغيرات في المظاهر الطبيعية لقد اكتوى بنارها وتقلب في سعيها ، وهو الآن يريد أن يهرب من هذا التغير ، وهذا الشك والتقلقل وعدم الثبوت والاستقرار يريد أن يهرب من هذه إلى عكسها ، إلى اليقين ، أى نعم يريد اليقين دون سواه

حاجة الإنسان الشديدة إلى اليقين هي الأساس الذي قامت عليه النظم الفلسفية في معناها الواسع ، هذه الحاجة هي التي أوجت إليه أن يهرب من الواقع ، ومن دنيا التغيرات والمفاجآت إلى دنيا الحقائق الثابتة ، التي يمكن الركون إليها والثقة بها والاطمئنان إليها ، واليقين بعدم تقلقلها ، فظروف الإنسان التي وجد فيها هي التي جعلته يسعى وراء الأشياء الثابتة غير المتغيرة ، وهي التي جعلته ينظر إلى هذه الأشياء نظرة تقديس واحترام وإجلال ، جعلته يفضلها ويؤثرها على سواها ، ويمعجب لها ، ويلصق بها كل الصفات السامية التي لا توجد في المظاهر المادية ، وهذه الصفات التي يجب أن توجد في ناحية من نواحي الكون على أى حال

فالفلسفة بمعناها الواسع قد بدأت في الرغبات والأمنيات ،
أو نشأت من داخلية الإنسان من ميوله ، وآماله (Desires)
من شعوره الداخلى بالحاجة ، أو إحساسه بالافتقار إلى شيء
خارج عنه يستطيع أن يسنده عند ما يجد الجدد ، ويستطيع
الإنسان أن يلجأ إليه إذا ما حزبته الأمور واكتنفته الحوادث ،
لم تكن الأرواح فى الأصل فى الكون ، فعثر عليها الإنسان
بالصدفة ، أو بالقصد ، أى أنه لم يجد هذه الأرواح بالاختبار ،
أو بالعقل ، وإنما احتاج إليها ، وافتقر إلى وجودها ، فقال إنها
موجودة فى الواقع ، وراح يتعامل معها بكل الطرق التى تخطر له
على بال

ومن هنا أصبح الإنسان متحيزاً للأشياء المعنوية ، أو التى
لا ترى ولا تحس ، أصبح يعتقد أن ما لا يرى أهم وأقوم ، وأرقى
وأسمى مما يرى ، والمعانى أهم من المواد ، والمصطلحات أعلى فى
القدر والقيمة من الأشياء المادية التى تمثلها هذه المصطلحات ،
فعالم المعانى آثر عنده من عالم المادة ، وعالم الفكر أسمى من عالم
الجسم ، والسماء أشرف من الأرض ، والروح أقدس من الجسد
إلى آخر هذه المقارنات التى تخسر فيها الأشياء المادية ، واتى
تخرج منها الأشياء المعنوية بالقسط الأوفر من الاحترام والإجلال
والتقديس

ثم ارتقى الإنسان ، وأتى عصر الفلسفة عصر النور والأمن .
النسبي في بلاد الإغريق القدماء ، وظهر فلاسفة الإغريق العظام
الذين أخذوا يهتمون للحقائق (Realities) دون الأوهام
والخيالات ، والذين لم يكونوا يعنون بشيء بقدر اكتشاف
الحقيقة واستخلاصها من بين هذه المظاهر الخادعة ، لم يكن
هؤلاء الناس معنيين قبل كل شيء بانثقة والطمأنينة ، كما كان
أسلافهم ، وإنما كانوا معنيين بالبحث والدرس والتحصيل ،
كانوا مهومين باكتشاف قوانين الكون ونواميسه ، ولذلك
أخذوا يحددون المعنى المفهوم من الفلسفة ، لم تكن أبحاثهم في
الكون موجهة إلى الكشف عما ينفع ، وإنما إلى الكشف عما
هو كائن وموجود

ولكنهم عندما دخلوا الأبحاث الفلسفية الصرفة ، لم يدخلوها
مجردين عن كل شيء ، وعن كل رأى ، لم يستطيعوا أن يتحللوا
كل التحلل من تفكير العصور التي سبقتهم ، شأنهم في هذا
شأن جميع الناس في كل العصور والأزمان ، فنحن في عصرنا
هذا — عصر النور والعرفان والمكتشفات العلمية — لا نستطيع
مهما تفقنا وأمعنا في التفكير الراق أن نتحرر من كثير من
معتقدات الأجيال التي سبقتنا وآرائها ، فبعض هذه تندمج في
نفوسنا وتصبح طبيعة ثانية لها ، فإنك مستطيع أن تجد في أشد

الناس تحمساً في الدفاع عن حقوق المرأة في هذه البلاد مثلاً ،
بعض الدلائل التي تدل على أنه لم يستطع التحرر كله من رأى
أبيه وجدته في المرأة ، هنالك في زاوية من زوايا نفسه ركن يحن
إلى العهد القديم ، حينما كانت المرأة سلعة تباع وتشترى ، وكثيراً
ما تطفئ هذه الناحية من نفسه على تصرفاته فتجده يأتي من
الأعمال قبل المرأة مالا يستقيم بحال مع آرائه في حقوقها ، وبعبارة
أخرى لا يستطيع الإنسان أن يقفز من حال إلى حال ، ويبدل
نظرية شاملة في الكون بنظرية أخرى ، بين عشية وضحاها ،
لا بد أن يرزح هذا الإنسان تحت عبء الآراء التي تقدمت
عصره زمنًا طويلاً ، ولا بد أن يكون خلاصه منها تدريجياً ،
وليس دفعة واحدة

وهكذا الحال مع الفلاسفة الإغريقين عندما أخذوا
يتفلسفون ، لم يستطيعوا أن يقضوا على كل النظم الفكرية التي
تقدمت عصرهم ، والتي تحكمت في عقول الناس عصوراً طويلة ،
بل دخلوا رحاب الفلسفة وهم مثقلون بكثير من الآراء والمعتقدات
والنظريات التي كانت سائدة على التفكير الإنساني قبل عصر
الفلسفة بمعناها الصحيح ، دخلوا ميدان الفلسفة وهم يحملون بذور
تفضيل العالم المعنوي على العالم المادي ، عاجلونها وهم يحملون
جرائم الغضب من قيمة الأمور المادية ، والأشياء المتغيرة الخاضعة

للزمان ، وضعوا أسس الفلسفة الحديثة وهم ما يزالون يحنون إلى الثبوت والاستقرار والبقاء ، ويخشون التغير والتطور ، وبعبارة أخرى أسسوا هذه الفلسفة وهم ما يزالون بعد متحيزين إلى عالم الأفكار والمعاني دون عالم الحوادث والحس

وعندما أخذوا يسعون وراء الحقيقة (Reality) كان هذا السعى ما يزال متأثراً بتفضيل العالم الغير منطور على هذا العالم المنظور ، وما كادوا يسألون : « أين هي الحقيقة وعلى أى صورة توجد ؟ » حتى وجدوا الجواب حاضراً أمامهم وهو أن الحقيقة (Reality) لا يستطيع اكتشافها إلا فى عالم المعانى والآراء والأفكار ، دون الأشياء المحسوسة ، فكان أسهل عليهم أن يزعموا أن الحقيقة هى من موضوعات العقل ، وليست من موضوعات الحس ، ولما كانت هذه الأخيرة متغيرة متقلبة لا تستقر على حال ، فقد كان من الميسور عليهم أن يظنوا أن عالم الحس هذا عالم خيالى لا وجود له فى ذاته ، وما هو فى الواقع إلا مظهر الحقيقة وشكلها الخارجى الوقتى أو الزمنى . أما الحقيقة ذاتها فهى عقلية ، هى المعنى والفكرة ، والعلاقات بين الأشياء و بعضها وبينها وبين المعانى والمصطلحات ، ومن هنا أصبح « زيد » ليس له وجود حقيقى ، والموجود الحقيقى إنما هو « الإنسان » ذلك المعنى المجرد عن المادة ، أو تلك الفكرة التى تصلح لأن تكون موضوعاً للعقل يتناوله ويتعامل معه ، (١٥ — براجماتزم)

وأما محمد وحسن وفهمى فهذه جميعاً من موضوعات الحس ، وعلى ذلك فهى ظل الحقيقة أو شكلها الذى تتشكل به هذه الحقيقة ومن هنا أيضاً نبت الزعم بأن العقل أداة للمعرفة ، فالحقيقة موجودة فى مكان ما فى هذا الكون ، والعقل يدور باحثاً عنها فى ثنايا الوجود ، وإذا وجدها ينقلها إلى الإنسان ، ويحيطه بها علماً ، يخبره أن الحقيقة موجودة هنا أو هناك وأن طبيعتها كذا وكيت ، والإنسان يتلقى هذه الرسائل فرحاً مغتبطاً لأنه وجد الحقيقة وعرفها وعين لها مكانها فى نظام الكون ، ثم أصبحت المعرفة ، والعلم بالشئ ، والنقل الآلى هو وظيفة هذا العقل ، أو أصبح هذا العقل كالمنظار لمعظم يدور فى الفضاء باحثاً عن الحقائق ومتى وجدها يشير إليها ويبين مكانها وطبيعتها للإنسان ، فيصفق الإنسان بيديه لأنه وجد الحقيقة وقد كان يظن أنه لن يجدها ، ويربت للعقل على ظهره لأنه أدى وظيفته خير أداء

وهنا أيضاً أصل النزاع بين النظريتين المتقدمتين فى المعرفة — النظرية العقلية ، والنظرية الاختبارية ، هذه تزعم أن الحقيقة هى هذه المواد والأشياء والأجسام الحسية التى تحيط بنا ، وأن الحواس العين والأذن والأنف هى الأبواب التى تصل منها هذه الحقائق إلى نفوسنا ، وأن الغاية من هذه الحواس إنما هى المعرفة — العلم بوجود الشئ لا أكثر ولا أقل ، على حين أن

النظرية الأخرى تزعم أن الحقيقة إنما هي في الأفكار والمعاني والعلاقات والصور الذهنية ، وأن العقل هو المنفذ الوحيد الذي تنفذ منه الحقائق إلينا وأن وظيفة العقل هي الأخرى المعرفة — العلم بوجود الشيء لا أكثر ولا أقل

فكأن النظريتين تختلفان في طبيعة الحقيقة أولاً ، هل جوهرها مادة أم فكرة ؟ وتختلفان في وسيلة معرفة هذه الحقائق ثانياً ، هل تعرف بالحواس ، بالنظر والسمع ، أم بالأقيسة المنطقية ومقارنة الأفكار بعضها ببعض ؟ تختلفان في هذا ، ولكنهما تتفقان في أن العقل أو الحواس (تبعاً لكل منهما) إنما هي وسائل وأدوات للمعرفة لا أكثر ولا أقل

وكما بينا في هذا الفصل نعيد الآن القول بأن الإنسان لا يستريح إلى التغير والتقلب والتحول ، فإن عالماً مؤسساً على التقلبات لا يستطيع الإنسان أن يستريح إليه ، ذلك لأن المعاملة مع هذا العالم لا تستقيم له كل الاستقامة ، ولا يكون معها مطمئناً إلى أن تصرفاته سوف تذهب به إلى الغاية التي يريدونها من هذه التصرفات ، وبعمارة أخرى لا يستطيع الإنسان أن يكون واثقاً مما سيتلو هذا المظهر ، أو هذا العمل أو هذا التصرف ، يريد أن يوجد حالة ، ولكنه لا يأمن أن هذه الحالة لا تتغير في اللحظة التالية ، أي عندما يصل إليها ، فكأنه دائماً أبداً في حالة تقلقل

واضطراب ، وشك ؛ وكل هذه الحالات ليست مستحبة لديه ،
أو مرغوبة عنده

ومن هنا نشأ احتقار الاختبار والزراية به في عالم الفلسفة ،
كان المفكرون يضعون العمل والتصرف والاختبار في الموضع
الثاني ، بعد الفكر والتفكير ، العمل هو الشيء المكروه المحترق
الذى لا يطمئن الإنسان إلى نتائجه ، هو الاتصال المباشر بالبيئة
الطبيعية عن طريق الحواس ، وأما الفكر فهو التعامل مع الأشياء
الثابتة في هذا الكون ، الحقائق التى لا تتغير ولا تتبدل ، والتى
تظل حقائق على مر العصور وفي جميع الحالات ، الأشياء تتبدل ،
ولكن العلاقة الفكرية بين الأشياء تظل كما هى ، فالطفل مثلاً
يكسر القدح ، ثم بعد قليل من الزمن قد يكسر قدحاً آخر
أو قد يكسرها طفل سواه ، ففي هذه الحالة تتغير الأقداح والأطفال
ولكن العلاقة المعنوية بين هذه الأشياء ، العلاقة السببية مثلاً
لا تتغير ، فلا بد أن عمل الطفل أيّما كان يحدث نتيجة ، ولا بد
لكل نتيجة من سبب

هذه الحالة وأمثالها جعلت الناس يميلون إلى ناحية الأمور
العقلية ، ويفضلونها على سواها ، فأصبح عالم الأفكار هو العالم
الحقيقى ، والوجود فيه وجوداً حقيقياً (Real Existence)
وليس وجوداً صورياً أو خيالياً ، صارت الناس تميل إلى الاعتقاد

بأن الموجودات العقلية أشرف وأسمى من غيرها ، وأن الموجودات الحسية فى مكانة ثانوية يصح أن نفعلها من حسابنا ، ويصح أن نزم أن ليس لها وجود حقيقى

ثم أتى أفلاطون برأيه فى الحقيقة وجوهرها فى الأشكال والنظم والمثل ، وكيف أنه لم يعتقد أن للحصان المادى — الحصان الذى أركبه أنا وتركبه أنت — وجودا ذا قيمة ، وإنما الحصان الموجود حقا هو الحصان المعنوى الفكرى الذى يستطيع أن يتعامل معه العقل دون الحس ، ولا نرغب بالطبع أن نبحث فى مثل أفلاطون ، لأنها قد بحثت فى الكتاب الأول من هذه السلسلة « قصة الفلسفة اليونانية » ، وإنما يكفى هنا أن نقول إن الفلسفة العقلية نبتت فى الأصل من ميل الناس إلى الأشياء الثابتة المستديمة التى لا تتحول ، وبالتالى إنما هى فى الواقع مؤسسة على رغبة الإنسان وميله إلى الثقة والاطمئنان

هذا الفصل بين العمل والفكر ، الاختبار والعقل ، الصناعة أو الصياغة والتأمل ، هو من عمل الفلاسفة ، هم الذين أوجدوه ، وأكدوا الفروق بينهما ، وأوغلوا فى توكيد هذه الفروق لدرجة أصبح معها العالم مقسوماً إلى قسمين ، والدنيا إلى دنيوين ، دنيا عليا — هى دنيا العقل ، هى السماء ، ودنيا سفلى — هى دنيا العمل والاختبار ، هى هذه الدنيا التى نعيش فيها من يوم

إلى يوم ، ويجب أن لا ننسى أن الفلاسفة على العموم هم رجال فكر لا عمل ، رجال تأمل لا صناعة فلا بد أن يضعوا وظيفتهم فوق مستوى الوظائف الأخرى عامدين أو غير عامدين ، من وظيفتهم أن يتعاملوا بالأفكار ، والآراء والنظم الفكرية والمعايير والمصطلحات ، فبالطبع من حقهم أن يؤكّدوا هذه ويلفتوا نظر الناس إليها ، خصوصاً وأنهم ينفردون بهذا التعامل دوناً عن باقي الناس الذين يأكلون عيشهم بالكفاح ضد المادة ، بتكليف هذه المادة ، وصياغتها بالطرق التي تنفعهم في الحياة والعيش

بدأت الفلسفة بموضوعات العقل ، وأخذت تقلبها على وجوه كثيرة ، ثم أصبحت تعتقد أن هذه الموضوعات هي الحقائق دون غيرها ، بالطبع كانت الحرب سجالاً بين الرأيين ، فتارة ترجح كفة هذا الرأي ، وتارة ترجح الأخرى تبعاً لقوة عارضة الفيلسوف الذي ينضج عنها ، تارة كان العقل هو الراجح ، وتارة كانت موضوعات الحس هي الراجحة ، وإنما يجب أن لا ننفل هذه الحقيقة ، وهي أن الفلسفة بدأت عملها المنظم ، عملها الفلسفي بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة بترجيح كفة العقل ، وكفة الحقائق العقلية ، ويكفي في هذا أن نقول إن أفلاطون أبا الفلسفة ، حينما دخل إلى ميدانها ، دخله مدافعاً عن قضية الحقائق العقلية ومما ساعد على هذه النتيجة ، أي على اتجاه الفلسفة إلى

هذه الطريق ، أن العقل استطاع أن يشكك الناس في حقيقة
الاحساسات التي تنقلها الحواس عن الأشياء كما بينا في الفصول
السابقة ، هذا من جهة ومن الجهة الأخرى فحقائق العقل كانت
تصبحها صفة الإلزام (necessity) أو عليها مسحة الضرورة
والاضطرار بحيث لم يكن للإنسان بد من أن يقبلها ، والأمثلة
على هذا كثيرة لا يتعب الإنسان في البحث عنها ، منها مثلاً أن
لكل نتيجة سبباً ، أو الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ،
هذه وأمثالها أحكام ملزمة ، تظهر عليها عوارض الضرورة ،
أو هي قضايا تضطر الناس اضطراراً أن يقبلوها على أنها صحيحة
وحقيقية

الفصل السابع

الحق

في الكلام عن الحق يجب أن نميز بين شيئين ، ألا وهما « الحق » (Truth) و « الحقيقة » (Reality) هذان الشيئان يختلفان اختلافاً كبيراً في الفلسفة ، وعلى من يدرسها أن يتنبه لهذا الاختلاف وإلا اختلط عليه الكلام ، والواقع أن كثيرين ممن يهربون من الفلسفة ويكرهونها إنما يهربون منها ويكرهونها لأنها تتكلم عن الحق كلاماً ، ثم في مكان آخر تتكلم عن الحقيقة كلاماً يناقض كلامها الأول ، والصعوبة هنا آتية من الخلط بين الحق والحقيقة

فالحق في الفلسفة إنما هو صفة للكلام أي للحكم ، والحقيقة صفة للأشياء ، وبعبارة أخرى الحقيقة هي الأشياء الموجودة ، وأما الحق فهو رأينا في هذه الأشياء ، فعندما نقول إن الوردة حمراء مثلاً ، تكون الوردة حقيقة من حقائق الوجود (إذا كانت موجودة حقاً وليست خيلاً أو خداعاً) ثم كونها حمراء هو الحق (إذا كانت حمراء حقاً) فحكمنا عليها بالأحمر حق أو غير حق ، وحكمنا عليها بالوجود حق أم غير حق كذلك تبعاً لانطباق الحكم

على الواقع ، وأما الوردة ذاتها فهي حقيقة من حقائق الـكون ،
وبعبارة أخرى الحقائق هي الموجودات ، والحق هو حكمنا على
هذه الموجودات ، ففي كل قضية أو حكم طرفان . أولهما : هو الحكم
نفسه هل هو حق أم غير حق ، وثانيهما : هو الشيء الذي نحكم
عليه — هل هو حقيقة أم غير حقيقة ، وبمعنى آخر هل له وجود
أم ليس له وجود

ولكى نزيد هذه المسألة وضوحاً نضرب بعض الأمثال ،
« إذا كان الغول موجوداً فهو حيوان » هذا الحكم حق ، ولكن
الغول ليس حقيقة ، أو « ليس للغول وجود » هذا الحكم حق .
ولكن الحقيقة : (أى الغول) غير موجودة (بالطبع لا نسميها
حقيقة في هذه الحالة) ، « هذا الكتاب يبحث في فلسفة
البراهمتزم » هذا الحكم حق ، والكتاب ، والبراهمتزم حقيقتان
يصح البحث عنهما ، فإذا وجدنا كان الحكم حقاً ، وإذا لم توجدا
فالحكم ليس حقاً ، فالحقيقة هي الوجود ، والحق هو الحكم في
هذا الوجود إذا كان الحكم صائباً

ففي هذا الفصل نجد أننا ما زلنا في قضية المعرفة عندما نبحث
في الحق ، هل نستطيع معرفة الحقيقة ؟ هل نستطيع أن نتقدم
برأى فيها ، وهل هذا الرأى صائب ، أما الحقيقة ذاتها ، أما
الموجودات العقلية أو الحسية فلا تتناولها في هذا الفصل ، وكل

ما تناوله منها إنما هو حقنا في الحكم عليها ، وهل نملك من الوسائل ما يجعل حكمنا فيها حقاً ، ففي هذا الفصل سوف تناول الكلام عن الحق وليس الحقيقة ذاتها

الأصل في هذه القضية بالطبع — قضية الحق — إنما هو البحث في الحقيقة وعنها ، « الحقيقة موجودة » أم « الحقيقة غير موجودة » ثم « الحقيقة حسية أو مادية » أو « الحقيقة معنوية أو عقلية » أي هذين الحكمين أصدق ، أيهما هو الحق ، وأيهما هو الباطل ؟ فليست قضية الحق هابطة علينا من السماء دون مقدمات أو دون ضرورة ، وإنما هي مسألة معجلة إذا كنا نريد البحث الفلسفي على الإطلاق ، وإذا كنا نريد أن نصل إلى نتيجة لمجهوداتنا في عالم الفكر وفي عالم الحس ، ومن هنا أخذ الفلاسفة يبحثون فيما هو الحق (Truth) وفي قضية الحق (The Problem of Truth) ، وعندما نقول الحكم نقصد منه أي كلام فيه معنى الإخبار عن شيء من الأشياء سواء أكانت حقيقة أم خيالاً ، ومشكلة الحكم هذه (The Problem of Judgment) تدخل في كل حالة يقول فيها الإنسان رأياً عن شيء من الأشياء ، فما هو الحق إذن ؟

تقول الفلسفة التقليدية (Rationalistic Philosophy)

إن الحق هو التطابق بين الحكم وبين الحقيقة ، فعندما يقول

إنسان كلاماً عن أى موجود من الموجودات ، يكون هذا الكلام حقاً إذا انطبق على الشيء المحكوم فيه ، ويكون غير حق إذا لم ينطبق على هذا الشيء أو على حقيقة الحال (fact) ، فإذا قلت عن حيوان من الحيوانات أنه حصان فهذا القول حق إذا كان الحيوان حصاناً حقاً وليس شيئاً آخر ، كأن يكون حمراً أو ناقة ، أو كأن يكون شبحاً أو خيلاً لا حقيقة له ، فمسألة التطابق بين الحق (Truth) والحقيقة (Reality) مسألة جوهرية فى غاية الخطورة عند هذه النظرية الفلسفية

وهذا التطابق بين الحكم والشيء ، فى ظاهره حق لا غبار عليه ، ذلك لأن المتبع عند جميع الناس فى معاملاتهم كلها هو أنهم يأخذون هذا الحكم ويطبقونه على الواقع فإذا انطبق كان حقاً وإن لم ينطبق كان باطلاً ، نقول مثلاً إن طول هذه الغرفة سبعة أمتار ، هذا حكم يصح أن يكون حقاً ويصح أن يكون باطلاً ، هو حق إذا انطبق على حقيقة الحجرة ، ولكى نبرهن عليه نأخذ مقياساً طوله سبعة أمتار ونطبقه على جدار الحجرة ، فإن انطبق أصبح الحكم حقاً لا يمارى فيه ، ولا يجوز لأحد أن يرفضه

ولكن هذا التطابق لا يسير بنا إلى آخر الشوط ولا ينفع فى جميع

الحالات ، لأن النزاع هو في هذه النقطة بالذات ، في هذا التطابق نفسه ، فلا معنى لأن تقول إنه إذا تطابق الحكم على حقيقة الأشياء فهو حق ، فهذا القول تحصيل حاصل ، بالطبع يكون الحكم حقاً فيما لو انطبق على حقيقة الأشياء . ولكن السؤال هو هل ينطبق أم لا ينطبق ، وكيف ينطبق على حقيقة الأشياء عندما تقول إن الوردة حمراء ، لا نستطيع أن نأخذ هذا الحكم ونضعه بجانب الوردة فإذا انطبق أصبحت الوردة حمراء في الحقيقة والواقع ، تقول الفلسفة التقليدية إذا كانت الوردة حمراء في ذاتها حقاً فالحكم ينطبق على الحق ، أو بمعنى آخر يوجد ثلاثة أطراف لهذه القضية ، وهي :

(١) احرار الوردة

(٢) الحق في هذا الشأن

(٣) حكمنا أو رأينا في الموضوع

فكان الفلسفة التقليدية تقول إنه إذا انطبق الطرف الأول والثالث حصلنا على الطرف الثاني أى : على الحق ، ويجب أن لا ننسى أن هذه الثلاثة أطراف هي أشياء حقيقية مستقلة موجودة في الكون ، والحق هو الحد الذي يصل بين الرأي والأشياء ولكن المشكل لا يزال قائماً فلا زلنا عاجزين عن أن نعرف هل حكمنا حق أم لا ؟ لأن معنى كلام الفلسفة التقليدية في هذا

الشأن أن الحكم حق إذا كان حقاً ، وهذا كلام أقل ما يقال فيه إنه تحصيل حاصل ، فكأننا لا نعدو القول بأن هذا الشيء يساوى ذلك لأنه يساويه

والخطأ الأساسى فى نظرية التطابق هذه ، هو أن الفلسفة التقليدية تزعم أن العقل كائن مستقل ، والحق كائن آخر مستقل والحقيقة كائن ثالث مستقل ، وأن العقل لا يستطيع الاتصال بالحقيقة أو بالأشياء مباشرة ، وإنما يستطيع أن يفعل ذلك عن طريق الحق ، وهذا الأخير من شأنه أولاً أنه يمثل الحقيقة ، أو الأشياء أصدق تمثيل ، ومن شأنه ثانياً أن يتصل بالعقل ويعلن نفسه له ، فيصبح العقل فاهماً للأشياء عارفاً بها ، عن طريق معرفته بالحق

هذا الاتفاق بين الحق والحقيقة هو فى الواقع أصل لكثير من المشاحنات الفلسفية الحديثة ، فالحق فى نظر الفلسفة العقلية ثابت غير متغير أزلى أبدي ، هو حق حتى وإن لم يوجد إنسان فى الكون يفهمه على أنه حق ، هو شيء مستقل عن الإنسان ينطبق من نفسه على الحقيقة دون حاجة إلى إنسان يطبقه ، فهو النيل موجود فى مصر ، هذا حق ، يتفق مع الواقع حتى وإن كان لا يوجد فى مصر إنسان واحد يشهد لهذا الحق ، لا بل حتى وإن كان لا يوجد فى العالم كله إنسان فرد يؤمن بأن هذا حق ،

وبعبارة أخرى : أن الحق موجود حاصل قائم ، لا يحتاج إلى أحد منا ليوصله أو يقيمه

إذن الحق موجود ، كامل في ذاته وما على عقولنا إلا أن تغترف منه وتقدمه إلينا ، كل ما فهمت عقولنا جزءاً منه ، أصبح هذا الجزء ملكنا وفي حيازتنا ، ومن ثم نكتسب أحكامنا — في هذه الحالة فقط — صفة الحق ، نحن لا نصطنع هذا الحق وإنما نفهمه وندركه ، ونعلمه ، فمثلاً أستطيع أن أقول إن « هذه ساعة » وأقصد بذلك هذه الأداة الصغيرة*الموضوعة أمامي على المكتب والتي بها أعرف الزمن ، هذا القول « هذه ساعة » حق وينطبق على حقيقة الواقع ، إنه حق الآن ، وكان حقاً البارحة وما قبلها ، وكوني قلته أنا لا يقدم ولا يؤخر ، لأنه حق إن قلته ، وحق إن لم أقله ، ليس هذا فقط ، ولكنه حق أيضاً حتى وإن كنت لا أعرف أنه حق ، سواء علمته أو جهلته فهو حق ، وهذه ساعة سواء أ كنت أعرف أنها كذلك أم لا أعرف

فالحق موجود في الكون ، وعمل العقل أن يكتشفه ويدل عليه ، ويبينه للناس ، فيفهمه هؤلاء ، ويقبلونه ويؤمنون به ، ليس للعقل من عمل إلا أن يدور باحثاً عن الحق فإن وجدته أدى رسالته وقام بوظيفته ، ثم نأخذه نحن ونفرح به وكيف لا نسر ، وقد وجدنا الحق ؟

مثلنا فى هذا مثل السائر فى الصحراء وقد برح به الظمأ
وفرغ منه الماء ، فى الصحراء ماء بطبيعة الحال سواء أكان
صاحبنا ظمآن ، أم غير ظمآن ، سواء أكان فى حاجة إلى الماء
أم فى غير حاجة إليه ، ليس هذا فقط ولكن الماء موجود حتى
وإن لم يكن فى الصحراء مسافر أو عابر سبيل ، لا يهيم الإنسان
وحاجته فى هذه الحالة ، فإن وجود الماء لا يتوقف عليه بحال من
الأحوال ، فإن وجدته فى الصحراء ماء ، وإن لم يجده فى
الصحراء مالا أيضاً

الحق موجود وثابت وغير متغير ، وقد تجده عقولنا وتقدمه
إلينا ، وقد لا تجده ولا تقدمه إلينا ، ولكنه موجود على أى حال
والاختبار أو الحياة والتقدم والاطراد لا يغير من الحق ، لأنه
مطلق غير مقيد بشئ من هذه الأشياء ، فلا يصح أن تكون
هذه ساعة اليوم وغداً شيئاً آخر ، والحكم الحق فيها لا يمكن أن
يتطور أو يتغير بتغير الظروف والمناسبات

الحق يقلد الحقيقة — أو هو صورة طبق الأصل منها أنه
ينقل الموجودات إلى العقل ، وبغيره لا يستطيع العقل أن يصل
إليها ، فالساعة التى أُمأى على المكتب حقيقة ، أو جسم تنقله
الحواس إلى نفسى ، أو تنقل صورتها وشكلها ، بينما العقل يفهم
الحق عنها ، يفهم الحكم فيها ، وهذا الحق لا يمكن أن يؤدى

رسالته للعقل إلا إذا كان صورة طبق الأصل ، لهذه الحقيقة
وهي الساعة ، فكأن الحق يسمى الحقيقة أو يدعوها باسمها ،
ويدل عليها دلالة صائبة كل الصواب ، إنه مستقل عنها كل
الاستقلال ، هو موجود وهي موجودة ، والإثنان متطابقان كل
الانطباق ، ونحن نفهم الثانى منهما عن طريق الأول ، الحق هو
الذى يعرفنا عن الحقيقة ، ونحن فى بحثنا عن هذه إنما نبحث عن
الحق فى شأنها

لنفرض أنك واقف فى ميدان من ميادين القاهرة ، ثم
حدث تصادم بين سيارتين ذهبت فيه أرواح بريئة ، ودعيت
للقضاء لتدلى بشهادتك ، فى هذه الحالة توجد العناصر الآتية :

(١) هذا التصادم ، وبقايا السيارتين ، والجرحى والدماء ،
هذه هى الحقيقة كما هى موجودة فى الزمان والمكان مستقلة عن
مشاعر الناس وحواسهم ، هذه الأشياء موجودة سواء أكان
هنالك إنسان يشهدها أم لم يكن

(٢) وهنالك أيضاً هذا الشاهد ، هذا الإنسان الذى سيدعى
إلى المحكمة ليدلى بشهادته ، أو هذا العقل الذى سيقدم تقريره
عن هذه الحادثة أو يبدى رأيه فيها سوف يقدم للقضاء شهادته ،
وتتلخص فى أن الحقيقة هى هذه الأشياء الموضوعة بشكل معين

في ميدان القاهرة ، هي هذه الحوادث (Events) بما فيها من عناصر مختلفة

٣) الحق ، وهو هذا الهيكل الموجود في الكون الذي به تقيس الآراء

و بعبارة أخرى الحق هو الانطباق التام بين الحكم والحقيقة وكلامنا إما مستمد من الحق أم غير مستمد منه ، التقرير الذي تقدمه عقولنا ، والحديث الذي نتحدث به إما أنه مستمد من الحق أم مستمد من غيره ، الحق هو شيء مستقل ينطبق على الواقع ، فإذا ما انطبق حكمنا أو كلامنا على الواقع انطبق على الحق أيضاً ، وإذا ما انطبق على الحق ، فهو لا بد وأن ينطبق على الحقيقة

فشهادتك في المحكمة تقدم للقاضي ليبحثها ، فإن وجد أنها تنطبق على الواقع فهي حق ، أو إن وجد أنها حق فلا بد وأن تنطبق على الواقع ، وقد تسأل كيف عرف القاضي الحق ، وكيف تنتقل إليه صورة صحيحة عن الحقيقة — أي عما حدث بالضبط ؟ قد تسأل هذا السؤال لأن المسألة تثير حقا ، ولكننا نريد أن ننقل إليك صورة من عقلية النظرية العقلية (Rationalism) في المعرفة ، وهي صورة معقدة في الواقع وتعقيدها ناشئ من الفصل بين الحق والحقيقة كما قدمنا في أول هذا الفصل

فالقاضى يفرض أن للحقيقة وجوداً ، يفرض أن فى الدنيا سيارات
وأنها قد تتصادم ، ويفرض أنه قد يحدث عن هذا التصادم قتل
وتجريح وضياح للنفوس ، ثم يفرض أن هنالك حقا ، هنالك
صورة صحيحة لهذه الحقيقة موجودة فى الكون ، لا أعلم أين ،
ولكنها موجودة على أى حال ، يعرف أن شيئاً حدث فى هذه
المدينة ، وأن تقريراً مضبوطاً عما حدث كما حدث موجود أيضاً ،
أو يمكن الكشف عنه والوصول إليه ، أو بعبارة أخرى لو كانت
العقول كآلة التصوير كنا نجد بعد أن نشقها أن فيها صورة صحيحة
لما حدث ، صورة حقيقية للحقيقة

والفرض من استحضارك إلى ساحة المحكمة هو لكى تقول
ما تريد عن كل شئ تريده ، فيأخذ القاضى هذه الأقوال ويطبقها
إما على الحقيقة كما يعرفها — أى على ما حدث فى الواقع ، فإن
انطبقت أقوالك على ما حدث فهى حق ، وإن لم تنطبق عليه
فهى باطل ، يستطيع أن يفعل هذا أو أن يفعل شيئاً آخر وهو أنه
يطبق أقوالك على الحق ، ليس على الوقائع المادية ، وإنما على
النظم الفكرية ، وقواعد العقل والمنطق ، فإن وجدها تنطبق فقد
آمن بقدرتك على الوصول إلى حقيقة الأشياء (Events) وبالتالى
يؤمن بأنك قد وصلت إلى الحق فى هذا الموضوع
فكان فى الدنيا شيئين : كلاهما حقيقى ، وكلاهما موجود ،

أولاً : هذه الدنيا ، هذه الأشياء والأجسام والحوادث ، هذه الجبال والأشجار والأنهار ، والمنازل والسيارات ، هذه موجودة في ذاتها ، موجودة مستقلة عن الإنسان وعن فهمه وحسه وعقله ، موجودة حتى وإن انعدم كل عقل يستطيع أن يدركها ، وثانياً : صور هذه الأشياء ، نسخ فكرية معنوية منها ، هذه هي الأخرى موجودة ومستقلة عن فهم الإنسان ومداركه

ثم يأتي العقل ، ويعالج هذه الصور المعنوية ، فإن استحوذ على قسط منها ، فقد استحوذ على قسط من الحق ، وإن امتلك صورة كاملة تامة من هذه الصور فقد امتلك قطعة من الحق تامة كاملة ، فالحق هو موضوع العقل الذي يعالجه بالامتلاك والحيازة كما أن الطعام هو موضوع المعدة تعالجه بالهضم والامتصاص وتدبجه في نفسها ، بالطبع الطعام موجود حتى وإن لم توجد معدة واحدة تستطيع أن تهضمه ، كذلك الحق موجود حتى وإن لم يوجد عقل واحد يستطيع أن يدركه

ومعنى هذا بكلام آخر أن هناك وجوداً (Existence) اسمه حق ووظيفة العقل أن يتقدم إليه ويتناوله ، يأخذه بين يديه ويفحصه ، ثم يفهمه أو يدركه ، والإدراك أو الفهم ، هو عملية امتلاك وحيازة ، وتأمل في هذا الوجود ، أو بمعنى آخر قل هذا الوجود إلى الإنسان قليلاً دقيقاً ، فيصبح الإنسان علماً بهذا

الوجود شاعراً بأنه ليس وحيداً في هذا العالم وإنما هنالك وجود آخر غيره بعيداً عنه مقابلاً له ، ويجب أن لا يغيب عن بالنا أن هذا النقل ، والتقليد هو مجرد نقل هذه الصور وتقليدها ليس إلا ، ولنفرض أنى في حجرة ، وصديق لى في حجرة مجاورة ، وإذا بصديق هذا يقول : « أنا هنا في الغرفة المجاورة » ، يقول هذا دون أسباب أو مقدمات ، أو دون داعٍ لهذا الخبر لأنى لا أحتاج إلى صديقى ولا هو يحتاج إلىّ ، وإنما كل ما في هذا الأمر أنه لجرد العلم به لا أكثر ولا أقل

عمل صديقى هذا — هو بالضبط عمل العقل في هذه النظرية (النظرية العقلية في المعرفة) — عمله هو أن يشعر الإنسان بالوجود والموجودات لجرد الإشعار لا أكثر ولا أقل ، كأنه يقف على باب النفس الإنسانية ويطل إلى الخارج ، ثم ينادى لمن في الداخل قائلاً ، « هذا منزل » و « هذا حصان » و « هذا مصباح كهربائى » إلى آخر هذه النداءات ، ثم هنالك في داخل النفس الإنسانية من يقيد هذه الأحكام ، أو هذه الأخبار ، خبراً خبراً ، أو يرسمه رسماً ويصوره تصويراً ، وينتهى الأمر عند هذا الحد لا يتعداه

يعتبر الحق في الفلسفة التقليدية كائناً موجوداً مستقلاً عن الكائنات الأخرى مثل الشجرة والنهر والجبل ، والفرق بينه

وبين هذه هو أن الأخيرة تدرك بالحواس ترى وتحس ، ولكن ذلك شيء لا يدرك إلا بالعقل وحده ، بالنظم الفكرية ، بالمنطق والقضايا الكلامية ، فالأشياء المادية لا يدركها العقل بالطبع إلا عن طريق الصور الذهنية التي تصله عنها ، ولكن الحق لا يتقدم إلى العقل في صور أو أزياء أو أشكال ، وإنما الاتصال بينهما اتصال مباشر اتصال عن غير واسطة من الوسائط الذهنية كالصور والأشكال

ومن خصائص هذا الحق عند الفلسفة التقليدية أيضاً أنه يتصل بالعقل لمجرد الإتصال أولاً لأنه من واجب العقل ومن امتيازاته أيضاً أنه يدرك الحق ، ولكنه يتصل به ثانياً لسبب آخر ، ينفذ إليه حتى يعينه على فهم الحقائق (Realities) والوقائع (facts of Experience) فالحقائق والوقائع أشياء أو كائنات لها وجود خارجي مستقل كل الاستقلال عن العقل ، بعيد عنه كل البعد ، وإنما الأمر في الحق يختلف عن هذا ، فليس الحق والعقل مستقلين كل الاستقلال بعيدين كل البعد ، وإنما هما على اتصال وثيق أحدهما بالآخر ، يستطيع الحق أن ينفذ إلى دوائر العقل ويستقر فيه ويكشف نفسه له ، ثم يستطيع العقل أن يدرك هذا الحق ويهضمه ويفهمه ويستحوذ عليه ومن الجهة الأخرى للحق اتصال وثيق بالحوادث والحقائق

وبالأشياء ، هو صورة طبق الأصل منها ، ليس صورة ذهنية ، ولكنه صورة موضوعية مستقلة عن العقل وتستطيع أن تتصل بالعقل كما قدمنا ، بخلاف الصور الذهنية للأشياء فإن هذه من صنع العقل نفسه ، وعلى أى حال فالحق صورة موضوعية للحوادث ولأن العقل يستطيع أن يتصل به ، فهو بذلك يستطيع أن يتصل بالأشياء الأخرى عن طريقه

ولنأخذ مثلاً آخر على ما تذهب إليه الفلسفة التقليدية فى معنى الحق ، وفى معنى أن العقل ينقل هذا الحق إلى نفس الإنسان ويفهمه إياها ، ويوضحه له ، هنالك فى قبة السماء سبعة نجوم — مرتبة على شكل حيوان معروف ، هو الدب . والواقع أننا ندعوها بالدب الأكبر ، فهذه النظرية تزعم أن هذا الدب الأكبر موجود قبل أن يوجد الإنسان ، وهو موجود على هذا النظام الذى يجعل شكلها قريباً من الدب ، ثم إن عدد نجوم هذا النظام هو سبعة ، وقد كان سبعة قبل أن نكتشفها ونعرف مكانها من السماء ، ثم كان شكلها كشكل الدب قبل أن نعرف أن نميز بين الدب والسلحفاة

وقد شعرت الفلسفة أن هذا الكلام لا يستقيم لفهم ولا يقبله ذوق ، لأن العدد سبعة ، هو علاقة اخترعها الإنسان بين الأشياء ، أو هو يد أو مقبض أوجده فى الأشياء بحيث يتسنى له

أن يتناول الأشياء من هذا القبض أو هاته اليد ، ثم هنالك صورة اللب ، وشبهه ، وهذه أيضاً معنى من معانى العقل التى أوجدها ، حتى يستطيع أن يميز شيئاً عن شيء آخر لأنه إذا لم يستطع أن يميز بين هذه الأشياء بصور من عنده لاخلطت عليه جميعها ، فيقول جملاً حين يعنى إنساناً

كل هذه الصعوبات أحست بها الفلسفة التقليدية ، وشعرت أن الحق (Truth) لا يمكن أن يكون حقاً إلا إذا كان هنالك عقل يفهمه بشكل من الأشكال ، هذه العلاقات فى الأشياء لا تكون علاقات قبل أن يكون هنالك عقل يفهمها ويدركها ، هذا أكبر من ذاك مثلاً — هذه العلاقة بين هذين الشئيين حق . ولكنه حق يحتاج إلى عقل يدركه ، وهنا تضطر الفلسفة العقلية إلى أن تقول بوجود عقل كبير أزلى أبدي ، يفهم الأشياء على حقيقتها ، يفهمها كما يجب أن تفهم ويدركها كما يجب أن تدرك حتى وإن كنا نحن لا ندركها ولا نفهمها بمقولنا المحدودة

نحن نعرف الآن أن هذا الجو الطبيعى هذا الفراغ الذى يحيط بالأرض مملوء بالأمواج الكهربائية ، وأتينا نستطيع الآن أن نستخدم هذه الأمواج فى نقل الأصوات من أقصى مكان على الأرض إلى أية بقعة منها نشاء ، ثم نعلم الآن أيضاً أنه من المستطاع نقل صور الحوادث على هذه الأمواج من مكان إلى

مكان.. فوجود هذه الأشياء حق ، وقد كان حقاً قبل أن نعرفه ، وسيظل حقاً بعد أن عرفناه ، ولكنه قد كان حقاً لعقل آخر غير عقولنا وفي نظر كائن آخر غيرنا ، هذا الكائن الأزلّي هو الذى قضى بوجود هذه الأشياء ، هو الذى قرر هذه الحقيقة ، وبقينا نحن جاهلين بها ، والآن قد أتى دورنا ، وأصبحنا نحن أيضاً نقرر هذا وتقبله وفهمه ، وتحدث به ، وننقل صورة عنه لمن يريد أن يستمع لحديثنا

بعد هذا القرض ، بعد الزعم بوجود هذا العقل ، استقام الأمر نوعاً للفلسفة التقليدية ، فأصبح الحق عندها أزلياً ، أبدياً ، أصبحت هذه الصور المغنوية للأشياء موجودة لأن هنالك عقلاً يفهمها ويدركها ، ثم أصبح الحق كاملاً فى نفسه بعيداً عن التغيير والتبديل والزيادة والنقصان ، وأصبح العقل ولا عمل له — من هذه الناحية — إلا أن يدور باحثاً عن الحق ، ومتى وجده تأمله وأدركه إلى آخر هذه العمليات السالبة التى لا تتعدى النظر والملاحظة اكتسب الحق هذا الخلود وهذا الكمال ، وهذا الاستقلال عن العقل الإنسانى ، وهذا البعد عن أن يتأثر من هذا العقل بحال من الأحوال من صفة أخرى يجدها العقل فى هذا الحق ، وهى صفة الإلزام والاضطرار (necessity) التى يجدها فى بعض الصور الذهنية والعلاقات بين الأشياء ، خذ مثلاً العلاقات

المنطقية والعلاقات العددية ، والعلاقات السببية ، كل هذه العلاقات لها صفة الإلزام والضرورة ، يشعر الإنسان معها أنها حاصلة بالضرورة ، موجودة من نفسها دون تدخل من العقل أو دون سعى منه في إيجادها وتحصيلها ، هذه الصفة ، أو هذه الخاصية في الحق تأخذها الفلسفة التقليدية وتبنى عليها القصور والعالى ، وتخرج المخالفين بها . ولا يشعر الإنسان معها إلا باضطرابه للتسليم بصحتها ، دون أن يكون له عمل إيجابى فيها ، وكل ما يستطيع أن يعملها معها هو الفهم والإدراك ، ثم القبول والتسليم ، فوجودها ضرورى لا محيص له عن قبوله

خذ مثلاً هذه القضية « ا » أكبر من « ب » و « ب » من « ح » إذن « ا » أكبر من « ح » هذه قضية لا تحتاج إلى شرح كثير وإلى أخذ ورد ، كل إنسان فى هذا العالم ، متى كان له القسط العادى من العقل والفهم ، لا بد أن يقول إن هذا حق ، حق ملزم ، حق بالضرورة . لا دخل لنا أو لتفكيرنا فيه ، إنما نشعر أن عقولنا مغلوطة على أمرها فى هذا المجال ، كأنه فى الواقع قوة قاهرة تفرض وجودها على عقولنا فرضاً ، وما على العقل إلا أن يحنى الرأس ويقبله ، ثم إنه حق أزلى أبدي لا يتغير ولا يتبدل ، لا ينقص ولا يزيد ، حق سواء أكننا موجودين لقبوله ، أم غير موجودين أصلاً ، إنه لا يتوقف علينا

بحال من الأحوال ، وكل ما نستطيع أن نفعله بإزائه هو أن نحسه ونشعر به

ولكن كيف نعرف ونثأ كد أن هذا حق وغيره باطل ، كيف نعرف أن الحقيقة موجودة ، كيف نعرف أن هنالك دولة تدعى اليابان ، وما هو الحق في هذا ، ثم كيف نعرف أن الأرض مستديرة ، وما هو الحق في هذا ؟

تقول الفلسفة التقليدية إن هذا الحكم «اليابان دولة موجودة» حق فيما لو انطبق الحكم على الحقيقة ، لو كانت اليابان موجودة حقا فالحكم حق دون نزاع ، وما علينا إلا أن نثبت وجود هذه الدولة أو عدم وجودها فيثبت الحق دون عناء ، وبعبارة أخرى الحق لا يحتاج إلى تحقيق ، لا يحتاج إلى عملية تجعله حقا ، وكل ما نحتاج إليه هو أن نتأكد من الوقائع من حقائق الموجودات ، نبحث عنها ونجدها ، أما الحق فلا يحتاج إلى تحقيق ، وإنما كل ما يطلبه منا الحق هو أن نفهمه لأن نعينه على أن يتحقق .

ففكرتنا أو رأينا في أي شيء صائب إذا ما كان هذا الفكر أو الرأي متصلاً بالحق أو منطبقاً عليه ، أو بعبارة أخرى أن هذا البحث من أوله إلى آخره — إنما هو بحث في صحة المعرفة وصدقها . لقد يذكر القارئ أننا قد أثرنا في فصل سابق مسألة المعرفة (Epistimology) وقلنا إن هذه القضية لها شقان ، الشق الأول

هو كيف نعرف — ما هي الأدوات والوسائل للمعرفة ، والشق الثاني . كيف نتأكد من أن معرفتنا بالأشياء مضبوطة ، كيف نعرف أن ما يصل إلينا من الحقائق الخارجية إنما هو يمثل هذه الحقائق دون زيادة أو نقص ، ودون تحريف وتبديل . قلنا في الفصول السابقة إن هنالك رأيين في وصول المعرفة إلينا ، أو وصول المعلومات عن الأشياء المحيطة بنا ، أولهما رأى يقول : إن الطريق الوحيد لوصول هذه المعلومات هو الحس ، النظر والسمع واللمس ، ورأى آخر يخطئ هذا الرأى ويدلل على هذا الخطأ بأن كل الإحساسات التي تصل إلينا عن طريق الحس مشتبهاة في صحتها لأن الحس يخطئ ويخدع ، ثم يزيد هذا الرأى على ما تقدم من نقد للحس بأن المعرفة الصائبة إنما تأتينا عن طريق العقل وحده ، وأن هنالك شيئاً مستقلاً اسمه الحق ، هذا الشيء ينطبق بطبيعته على حقيقة الأشياء والحوادث ، ومتى عرفنا الحق ، متى اتصلنا به ، أو متى كشف هذا الحق نفسه لنا أصبحنا عارفين الأشياء معرفة صحيحة ، وبمعنى آخر متى كان رأينا منطبقاً على حقيقة الواقع فهو حق ، وإلا فهو خطأ ، ومن هنا نشأت مسألة الانطباق هذه ، كيف تنطبق آراؤنا على الحقائق (Realities) ، نحن نسلم بأنها متى انطبقت فهي حق وصحيحة وصادقة ، وإنا ما لا نفهمه ، وما لا تدركه عقولنا ، هو كيفية هذا الانطباق ، الطريقة التي بها تتناول هذه الآراء ونطبقها

على الحقائق كما نطبق المتر على أطوال الأشياء ، هذه هي المشكلة ولنضرب على هذه المشكلة مثلاً يرينا مكانها من الصعوبة والاشكال ، عندى فكرة عن الكهرباء ، هذه الفكرة أو هذا الرأى قد يكون صواباً وقد يكون خطأ ، فكيف أعرف أنه خطأ أو صواب ؟ كيف أتتحقق من صواب حكمى ؟ تقول الفلسفة التقليدية خذ هذا الرأى وطبقه على الحقيقة أى على الكهرباء فإذا انطبق فهو حق ، أو إذا انطبق فقد كشف الحق نفسه لعقلك وقد فهم عقلك الحق ، تقول حسن ، هذا معقول جداً ولا يمكن الشك فيه ، فأرى حق عندما ينطبق على الحقيقة ، ولكن معضلتى ليست فى هذا على الإطلاق ، وإنما المشكلة عندى هي فى كيف أطبق هذا الرأى على الحقيقة ، كيف أتناول هذا الرأى أولاً ، ثم كيف أتناول الحقيقة ثانياً ، ثم كيف أضعها بجانب بعضهما ثالثاً ، وكيف أرى هذا التطابق بينهما رابعاً ؟

من هذا نرى أن الفلسفة التقليدية تفرض فروضاً كبيرة ، فى تفرض أن العارف والمعرف شيئان مختلفان كل الاختلاف منفصلان كل الانفصال بعيدان عن بعضهما كل البعد ، تفرض أن العقل شيء والحقيقة (Reality) شيء آخر ، ولا تصل بين هذين الشيئين صلة طبيعية معروفة ، وهذه مشكلة أخرى لا نعرف الآن كيف الخلاص منها ، هذا الفصل القوى العنيف تبت

الأشياء التي تريد أن تُعرَف ، وبين العقل الذي يريد أن يعرف ، مشكلة أوجدتها الفلسفة التقليدية لا يمكننا التخلص منها إذا ما استعملنا طريقتها وقبلنا قضاياها ، لأنه إذا كان العقل شيئاً مستقلاً بنفسه قائماً بذاته منفصلاً عن بقية الأشياء ، ثم إذا كانت الحقائق (Realities) أشياء مستقلة قائمة بنفسها لا علاقة لها بالعقل ، فكيف أصبح العقل وهذه الأشياء متصلين عن طريق المعرفة ، كيف أصبح أحدهما يعرف الآخر ، والآخر مفهوماً عند الأول ، إذا كان عقلي لا يتصل بالأشياء بطريقة من الطرق كيف إذن يدركها ؟

ولكي نتخلص الفلسفة التقليدية من هذه المشكلة ، فرضت وجود شيء آخر مستقل عن هذين ، ولكنه يستطيع أن يتصل بهما جميعاً ، وعن طريق اتصاله ، يستطيع العقل أن يصل إلى الأشياء ، هذا الذي تريد أن تفرضه هذه الفلسفة ، هو الحق ، هذا الحق شيء قائم بنفسه ، أو حقيقة لها وجود خارجي ذاتي مستقل ، ولكن من خصائصه ومميزاته أنه يستطيع أن يكشف نفسه للعقل الإنساني ، يستطيع أن يفتح العقل الإنساني فيراه ويعقله ويفهمه ، ويصبح هذا الحق المعلن ملكاً للعقل يستعمله لفهم الأشياء ومعرفتها ، ثم يستطيع هذا الحق أن يفعل شيئاً آخر وهو أنه في مقدوره أن يمثل الحقيقة (object or Reality)

أو الأشياء الموجودة أصدق تمثيل ، هو صورة طبق الأصل
من هذه الأشياء ، إنه ينطبق انطباقاً مطلقاً على الأشياء

فعند ما يكشف هذا الحق نفسه للعقل الإنسانى يصبح العقل
قادرًا على إدراك الأشياء أو حقائق الوجود وفهمها ، والبأى
الذى يرتثيه العقل فى أى وقت من الأوقات يكون صحيحاً إذا
ما وافق هذا الحق ، لأنه إذا وافق الحق وانطبق عليه فهو
بالطبيعة يوافق الحقيقة وينطبق عليها

فكأن الغاية الأخيرة من هذا الفصل هى هذه ، حق الإنسان
فى الحكم على الأشياء والحقائق ، هل له هذا الامتياز وهل هو
كفء لهذا الحكم ؟ وبعبارة أخرى هل للإنسان المقدرة ليحكم
فى الأشياء ، ليقول إن الحقيقة هى كذا وكذا ، هل له أن يقول
إنه يفهم الحقيقة ، ويعرفها وهل له أن يتصل بها ، وما هو طريق
الاتصال بين العقل والحقيقة (أى جميع الموجودات) ؟ هل هذا
الاتصال بالطريق المباشر ، كالنظر مثلاً ، يمتد إلى الأشياء ثم
يحيط بها ، ويرتد ببعض الإحساسات عنها ، أم أن اتصال العقل
بهذه الحقائق بطريق غير مباشر ، كأن يتصل العقل بشيء
آخر غير الحقيقة ، وعن طريق هذا الشيء يتصل بالحقيقة نفسها ،
ومثله فى ذلك كمثّلنا عند ما نرى أحد التوأمين ، فنكتفى
بمشاهدة الواحد عن طريق مشاهدة الآخر ، لأن هذا ينطبق على

ذاك كل الانطباق ، فنقول مثلاً إننا نعرف التوأم محمداً وإب
كنا لم نشاهده أبداً ولكننا نعرفه على كل حال لأننا نعرف أخاه
عليا حق المعرفة

فالفلسفة التقليدية تذهب هذا المذهب وهو أننا نعرف
الأشياء والحقائق عن طريق غير مباشر ، نعرفها لأننا نعرف الحق
عنها ، والحق هو الصورة الوحيدة المضبوطة لهذه الحقائق ، والحال
في هذا كالحال مع الرئيس ويلسن رئيس الولايات المتحدة الأسبق ،
لم تتصل بولسن بحال من الأحوال لأنه لم يكن من الممكن أن
تتصل به ، ولكن هنالك حقا عن ويلسن ، أو صورة له ، وقد
رأينا هذه الصورة ، ومنها نعرف ويلسن . فالفلسفة التقليدية
تطبق هذا على باقي الأشياء والحقائق ، الحقائق في ذاتها ليس
من الممكن أن نعرفها ، ولكن هنالك حقا عنها ، هنالك صورة
لها والصورة غير الواقع ولكنها تنطبق على الواقع كل الانطباق
والمعاملة بين العقل والحقائق لاتكون إلا عن طريق هذا الحق
أو هذه الصورة

الفصل الثامن

معنى الحق

لقد رأينا فيما تقدم من هذا الباب كيفية معالجة البراهماترم لقضايا المعرفة ، كيف أن هذه الفلسفة الفتية الحديثة رجعت بنا إلى أصل هذه الحواس ، وإلى أصل هذا العقل ، وكيف بينت أن القرض من هذه الأدوات (Instruments) لم يكن المعرفة وإنما الحياة والعيش ، وكيف أن الفلسفة الاختبارية وأختها العقلية قد أخطأتا وعداهما الصواب عندما فرضت كل منهما أن الحواس أو العقل إنما هما أبواب للمعرفة أولاً ، ثم كيف أخطأتا وعداهما الصواب عندما أخذتا تتناحran وتقتلان لكي تثبت كل منهما أن الأخرى هي وحدها المخطئة ، كان من طريقة علاج البراهماترم للحواس والعقل جميعاً أن خرجنا نشعر أن هذا التناحرن بين النظريتين السالفتي الذكر لم يكن يرمى إلى غاية ، وإنما كانت جهوداً في غير طائل

لقد بينت البراهماترم أن الحواس هي أبواب لقبول المؤثرات لكي تتلوها استجابات الكائن الحي بطريقة فعالة مجدية تعود على حياة الكائن بالغاية المرجوة ، فالغاية منها ليست المعرفة

لجورد المعرفة ، ثم قد بينت أيضاً أن العقل والفكر هما سلاح للعمل وليساً سلاحاً للمعرفة ، وأن الفكرة إنما هي صورة عن المحسوسات يستطيع الكائن أن ينقلها معه إلى حيث يريد ليعمل بها ويؤثر في البيئة المحيطة به ، ولقد لجأ الإنسان إلى نقل صورة عن الشيء دون الشيء ذاته لأن هذا الأخير لا يسهل تداوله في كثير من الحالات ، لا بل قد يتعذر نقل الشيء ذاته في حالات كثيرة ، وعلى ذلك فصورة الشيء المعنوية أو الفكرية قد تنفع حيث كان ينفع الشيء ذاته ، فإذا كان عندى بيت في القاهرة وأريد أن أبيع في الإسكندرية ، أستطيع أن أقبل صورة البيت إلى حيث أريد أن أبيع ، أما البيت ذاته فمن الحال نقله إلى كل سوق

ثم قد بينت فلسفة البراجماتزم أن العقل في ذاته إنما هو القدرة على اختزان هذه الصورة للأشياء ، والقدرة على التعامل بهذه الصورة دون الأشياء ذاتها ، وهو أيضاً هذه العلاقات بين الأشياء وبعضها ، وبين صور بعض الأشياء وصور بعضها الآخر وأخيراً بين الصور والأشياء ذاتها ، هذه العلاقات المنطقية والزمانية والمكانية هي في مجموعها العقل ، وبعبارة أخرى العقل هو القدرة على حفظ الاختبار في مجموعه ، الاختبار الكبير الذى يحوزه الإنسان من يوم ولادته إلى يوم موته ، هذه القدرة على استدعاء (١٧ — براجماتزم)

قطع الاختبار وتكليفها بعمل تؤديه ووظيفة تقوم بها ، هذا
الإختبار على هذا الوضع هو العقل

لقد كانت الفلسفة التقليدية تغفل العلوم إلا في النادر القليل ،
وخاصة كانت تغفل السيكلوجية الحديثة ، والأنثروبولوجيا وعلم
الأحياء ، فأتت فلسفة البراجماتزم وتقاضت هذه العلوم جميعها
كل الحقائق التي تستطيع أن تصل إليها ، لقد استعملت وسائل
هذه العلوم ونتائجها في بحوثها الفلسفية في المعرفة وفي العقل والحواس
وكانت النتيجة خيراً على الفلسفة كما تبين لنا في الفصول السابقة
وخرجت من هذا الاستقصاء بأن كل فكرة ، وكل رأى ،
ليست حالة للمعرفة ، أو ليست قطعة معرفة بحال من الأحوال ،
وإنما هي في الواقع مبدأ العمل ، أو الخطوة الأولى التمهيدية للعمل ،
فعندما تصل إلى ذهني صورة عن اليابان مثلاً لا يمكن أن تكون
هذه الصورة هي الحق ، أو هي حالة من حالات المعرفة لمجرد
المعرفة والعلم ، فالعقل لم يخلق لينقل هذه الحالات لمجرد المعرفة
لاغير ، وإنما هي حالة من حالات العمل ، هي الشروع في
العمل والاستعداد له ، أو هي في الواقع حالة عمل ضمنى مستتر خفى ،
يتلوه بطبيعة الحال العمل الظاهر الواضح الذي يقصد منه تنظيم
بيئة الإنسان بحيث تلائم

قد يعترض كثير من المفكرين والفلاسفة على هذا الرأى

الذى ترتئيه فلسفة البراجماتزم فى الفكر والعقل ، والواقع أن كثيرين منهم قد اعترضوا على هذا ورفضوا بحال أن يأخذوا به ، ولكن ما تقدم فى الواقع قد يقبله جمهرة الفلاسفة الآن ، لأنه لم يخرج عن كونه رواية لما حدث فى تاريخ تطور الإنسان ، فالعقل أو الفكر إنما نشأ فى الأصل لتمكين الإنسان من عمله ومن حياته كما خلق كل عضو آخر من أعضائه ، وإما النزاع يدور الآن بين الفلاسفة حول معنى الحق ، ذلك الحق الذى شرحناه فى الفصل السابق ، لأن رأى البراجماتزم فى معنى الحق رأى طريف جداً لابل رأى جرى يمجّد الناس كثيراً من الصعوبات فى قبوله وإن كانت البرجماتزم قوية الحجاج والأسانيد فيه

ولكن لا داعى الآن لأن نسبق الحوادث ، يحسن أن نسير معها إلى أن تصل بنا إلى جوهر المشكل بين الفلسفة التقليدية وبين فلسفة البراجماتزم على معنى الحق ، ونكتفى الآن بأن نتبع تفكير البراجماتزم خطوة بخطوة ، وهى تزعم مستندة إلى براهين قوية كما قدمنا أن العقل ليس للمعرفة وإنما للعمل ، وأن الفكرة ليست حالة من حالات المعرفة وإنما هى الخطوة الأولى التمهيدية للعمل ، وأن عمل الحواس إنما هو فى تلقى مؤثرات البيئة ، والمؤثر بطبيعته ليس إخطاراً بوجود شئٍ لجرد الإخطار ، وإنما هو لكزة أو ضربة أو وخز يتطلب الاستجابة ، والاستجابة هى العمل

المطلوب . أوهى الغاية من جميع هذه الخطوات التمهيدية ولناخذ قانون السببية الذى تكلمنا عنه فيما سبق ، هذا القانون يقول إن كل شىء يحدث ، له شىء آخر أحدثه ، كل أثر فى الكون له مؤثر أو سبب أوجده ، هذه الساعة التى أمامى على المكتب تدور لأنه وجد قبلها إنسان صانع ساعات قد صنع أجزاءها وضمها إلى بعض ووضع لها خطة تسير عليها ، ولا يقبل العقل أن وجود هذه الساعة لم يسبقه وجود آخر ، وأن هذه النتيجة لم يكن لها سبب تقدمها فى الزمن وأخرجها إلى الوجود بهذه الكيفية وعلى هذا الوضع

تقول الفلسفة التقليدية هذا معقول بالطبع ، وفكرتنا عن قانون السببية مضبوطة لأنها تنطبق على الحق الموجود فى هذا الكون ، والحق بطبيعته ينطبق على الحقيقة أى على الموجودات ، وإذن فرأينا هذا ، أو إدراكنا هذا لقانون السببية إنما مرجعه إلى إدراكنا للحق ذاته أولاً ، ثم إنه ينطبق على حقيقة الموجودات لأنه ينطبق على هذا الحق المطلق المستقل القائم بذاته فى هذا الكون . ثانياً ، ثم إنها تزعم أن هذا القانون . أو إدراكنا له وقبولنا إياه . ليس إلا حالة من حالات المعرفة

ولكن البراجماتزم تقبل بعض هذا وترفض البعض الآخر ، تقبل أولاً هذا القانون ، ليس لأنه ينطبق على الحق المجرد ولكن

لأنه قطعة من الاختبارات العادية ، لأنه شيء يمارس في العمل والتصرفات والاستجابات لمؤثرات البيئة التي نعيش فيها ، ثم تقبل بالطبع وجود الحقيقة ، أى وجود الساعة ووجود الصانع الذى أوجد هذه الساعة ، وتقبلهما أيضاً لأنهما قطع من الاختبار العادى الذى نمره كل يوم . ويؤثر فى حياتنا ونؤثر نحن فيه ، ثم تقبل البراجماتزم أيضاً نظرية الانطباق هذه بين الرأى والحقيقة ، بين الفكرة والشئ ، إذا كان استطاع التأكد من هذا الانطباق وهى تزعم أن هذا إذا تم فلا يدل على شئ إلا على أن الرأى والحقيقة يتقاربان بعضهما من بعض ، ويلاحظ القارى أننا لم نمس « الحق » للآن ذلك الوسيط الذى يتوسط بين العقل والأشياء ، فيمثل الأشياء أولاً ثم يعان نفسه للعقل ثانياً ، لم نذكر شيئاً عنه ، وإنما نزع أن الانطباق بين الأشياء والرأى لا يضير البراجماتزم ، ولا مانع عندها من قبوله إذا ما أمكن تحقيقه

هذا كله تقبله البراجماتزم ولكنها أولاً لاتوافق على أن قانون السببية هو حالة من حالات المعرفة ، وإنما هو حالة من حالات الاختبار أى حالات العمل والنشاط فى البيئة ، ليس هنالك حق مطابق موجود فى الكون يمان نفسه لعقل الإنسان ، وإنما هنالك اختبار يجوزه الإنسان ، هنالك دنيا من أشياء وصور يتصرف فيها ويعالجها بكل الطرق للمستطاعة لديه حتى يغيرها

أو يغير علاقته بها سواء بتغييرها أم بتغيير نفسه ، فقانون السببية هذا هو حالة من حالات العمل ، جرده الإنسان من الحالات المعينة بذاتها وحمله معه ليطبقه في كل حالة يريد أن يتصرف فيها ، شأنه كشأن صورة الأسد مثلاً ، هذه الصورة جردها الإنسان من الأسد ذاته . وأخذها معه في طيات نفسه ، حتى إذا مارأى وحشاً أخرج هذه الصورة وقارنها به ، فإن وجد الصورة تنطبق على هذا الوحش فرها رباً لأنه أسد ، ونجا بنفسه ، ولا يهم بالطبع أن الصورة تنطبق في جميع دقائقها على هذا الوحش ، أو لا يهم أنها الحقيقة بخذايرها عنه ، وإنما يكفي أن يكون هنالك بعض التشابه فيحذر ويتخذ عدته للهروب أو الدفاع

لقد رأى الإنسان في حياته فعل الأشياء في بعضها ، وفعله هو في الأشياء ، وفعل الحقائق أو الأشياء فيه ، وهذا كله بالطبع ليس حالة من حالات المعرفة إنما هو حالة من حالات العمل والتصرف والحياة ، رأى فعل الأشياء ببعضها فنقل هذه العلاقة أو هذه الصورة ، ثم أعطاها اسماً هو قانون السببية ، وأخذها معه إلى حيث يذهب ؛ وعند ما تعرض له حالة تتطلب عملاً يخرج هذه الصورة ويطبقها أو يعمل بها ، وبعبارة أخرى يقلد ما كان يحدث ، فيحصل على النتيجة المطلوبة ، فإذا أراد أن يوجد حالة بذاتها ، أوجد لها حالة تسبقها ، أو بعبارة أخرى أوجد لها سببها

فتوجد الحالة التي يريدها ، فليس إذن في الوجود حق مستقل في نفسه يمثل الأشياء وعلاقاتها بعضها ببعض الآخر ، وليس قانون السببية إذن حالة من حالات إعلان هذا الحق عن نفسه ، وليس هو حالة من حالات حيابة العقل الإنسانى هذا الحق وامتهلاكه له ، وإنما كل ما فى الأمر أن الإنسان تصرف تصرفاً معلوماً فى حالة معينة من حالات الاختبار ، ثم عاد فى حالة أخرى وتصرف نفس التصرف وخرج بنفس النتيجة ، لقد وجد أن الجرة لا تنكسر إلا إذا دفعها بيديه ، فصار يدفعها بيديه كلما أراد كسرها

وهناك شىء آخر تنازع فيه فلسفة البراهمازم وتقاومه ما استطاعت إلى المقاومة سبيلا ، هو هذا الحق الموجود وجوداً مستقلاً عن كل شىء آخر ، هذا الكائن الغريب عندها الذى لا تستطيع أن تجده له مكاناً فى نظام تفكيرها ، فهى لأنها تزعم أن حالات الاتصال بين العقل والحقائق أو بين الحس والأشياء ، إنما هى حالات عمل ونشاط وليست حالات معرفة ، تقول بما أن البراهمازم تزعم هذا الزعم ، فهى بطبيعة الحال لا تفهم وجود هذا الحق أولاً ، ولا تفهم ثانياً تدخله بين الإنسان وبين الأشياء ، لا تجده له ضرورة ولا عملاً يعمل به فيما بين الإنسان وبين حقائق الوجود (Existence) ، ليس الحق موجوداً مستقلاً قائماً بنفسه

كما تزعم الفلسفة التقليدية ، وإنما هو شئ ينتهى إليه العمل
وقبل أن نسترسل فى معنى الحق عند البراجماتزم نريد
أن نجنب القارئ بعض الظنون التى قد يظنها فى هذه الفلسفة ،
لأنه إذا لم تستب الحقيقة فى هذا الكلام اختلط الأمر على
القارئ (لعجز الكاتب بالطبع) فأصبح يتهم البراجماتزم بأشياء
هى منها براء ، فمثلاً نريد أن نؤكد بكل ما نستطيع من قوة أن
البراجماتزم لا تنكر الحق كما تواضع عليه الناس ، لا تنكر أن
هنالك حقاً وباطلاً ، وأن الناس يجب أن يتبعوا الحق ، فلا يجب
أن يكون هنالك ظل من الشك فى عقل القارئ من جهة هذه
الفلسفة ، لأنها فلسفة أخلاقية حية قوية ، وإن كان لها فضل
فى ميادين التفكير اقلسمى كما سنبين فى الفصول التالية ، فإنما
نرجع هذا الفضل هو فى أنها أنزلت الفلسفة عامة إلى ميادين
الحياة والأخلاق والسلوك ، دون التفكير الجرد الذى
لا يتصل بالحياة

ثم إن البراجماتزم لا تنكر الحق الذى يقصد به الله ، فإذا
كان يقصد من هذه الكلمة الله ، فإن البراجماتزم تؤمن به
وتعتقد موجوداً ولا تنازع فيه بحال من الأحوال ، لا بل تذهب
إلى أكثر من هذا فى شأن الله ، فإنها تجد أن نظام تفكيرها
يتطلب وجوده ، وأن الحياة لا تستقيم لها بدونه ، فمن هذه الناحية

أيضاً لا يجب أن نتبرم بهذه الفلسفة

وإنما ما تنكره هذه الفلسفة هو أولاً هذا الحق الذى يعتبر شيئاً قائماً بذاته بعيداً عن الأشياء ، وبعيداً عن الإنسان ، والذى تفرض الفلسفة التقليدية وجوده على أى حال ، هذا هو الذى تنازع فيه دون سواء ، وتحاول أن تجد له معنى مقبولا تستريح إليه ، لأن ما يقض مضاجعها ليس هذا الاصطلاح فى ذاته ، وإنما مدلوله الذى تريد الفلسفة التقليدية أن تتمسك به ، والذى اضطرت إلى فرض وجوده اضطراراً لأنها تتمسك بغاية معينة من وجود العقل والحواس ، وهذه الغاية هى المعرفة ، فلأنها زعمت أن العقل مثلاً للمعرفة فقط اضطرت لأن توجد شيئاً آخر غير العقل وغير الحقيقة (object) التى يريد العقل أن يعرفها حتى تكون هذه المعرفة ممكنة

الحق عند البراجماتزم هو ما ينفع أو يصلح لشيء يتلوه ، ليس هو موجوداً مستقلاً فى هذا الكون وإنما هو نظرية أو رأى يصلح وينفع ، الحق شيء يؤدى عملاً مطلوباً منه ، يقود إلى نتائج معينة ، وإلى فتح الأبواب لنظريات وآراء أخرى ، الحق هو مجرد صفة للرأى لا أكثر ولا أقل ، هو خاصية من خواص الفكرة ، فإذا كانت الفكرة تسير بنا إلى شيء أو تؤدى بنا إلى النتيجة المرجوة فهى حق ، والحق هى ، وأما إذا لم تكن الفكرة

تؤدى إلى نتيجة ما فليست حقا ، وبعبارة أخرى ليس مقياس الحق انطباقه على الحقيقة بل النفع أو الغاية التى تقود إليها الفكرة ليس الحق فى أول الفكرة ، وبمعنى آخر لا يوجد قبلها . حتى نستطيع أن نطبق الفكرة عليه عند ما تنبت فى رؤوسنا ، وإنما هو النتيجة التى تؤدى إليه الفكرة من الأعمال والآراء ، فإذا كانت الفكرة تقودنا إلى النفع وإلى النتيجة المرغوبة فهى حق ، وإن لم تفعل فهى باطلة

هذا كلام إن لم يفهم على حقيقته يؤدى إلى اتهام البراجاتزم زوراً وعدواناً بالنفعية وأكثر من النفعية من النقائص ، لا بل أخذ الكثيرون يتهمونها بالذيلة والشر لأنها فى رأيهم تجعل الخير والشر ، الكذب والحق ، الصراحة والخداع يستويان ، لقد اتهموها بهذا وبأكثر منه ، وذلك لأنهم فسرُوا النفع والفائدة تفسيراً أناانياً لا يقوم على أساس من الفضائل والأخلاق ، يقول هؤلاء الناقدون هذا الكلام — افرض أن صبيّاً وحيداً لأمه ، يقطن معها قريباً من البحر مثلاً ، ولأن السباحة فى هذا البحر خطيرة إلى أقصى حدود الخطورة ، حذرت الأم ابنها أن يسبح وأخذت عليه العهود والمواثيق أن لا يفعل وإلا تكدرت وغضبت وأنزلت به العقاب ألواناً وأشكلاً ، ثم افرض أن هذا الصبي غاب عن منزله ساعات فيها ذهب للسباحة ، وبعد ذلك

رجع إلى المنزل ، فسأله أمه هل سيج أم لا ، فيجيبها أنه لم يسبح ولم يقترب من البحر ، وإنما كان يلعب ، وافترض أن الأم ذهبت إلى محمد وعلى وحنا وسألتهم واحداً واحدا عما فعلوا وأين ذهبوا ، فيجيبها كل بدوره أنه لم يذهب إلى البحر أو يقربه وإنما ذهب إلى الناحية الفلانية من المدينة للعب والرياضة فتجد الأم أن كلام كل منهم يدعم كلام الآخر ويثبت ، ومن الوجهة النظرية والوجهة العقلية تستريح الأم إلى أن هؤلاء الأطفال صادقون فيما يدعون ، وتذهب إلى منزلها مستريحة البال لأن ابنها لم يخالفها ويعرض نفسه للفرق ، والابن قد استراح أيضاً لأنه لم ينله عقاب ولا حساب ، والأصدقاء الثلاثة مستريحون لأن صديقهم قد نجا من العقاب ، وبالاختصار فإن هذه الكذبة قد أدت إلى الغرض المطلوب ، وقد نعت ، ووصلت بنا إلى ما نريد ، فهل نعتبر هذا الكلام حقاً ؟ يجب أن نعتبره كذلك إذا ما أخذنا بمقياس البراجماتزم ، فهذه الفلسفة تقدم مقياساً واحداً للحق وهو النفع والفائدة ، وهذه الكذبة قد أدت إلى النفع والفائدة لجميع من يهمهم الأمر ، وعلى ذلك فهي حق في رأى البراجماتزم

بمثل هذا الكلام يحتاج بعض المفكرين فلسفة البراجماتزم وهو إن دل على شيء فإنما يدل على فهم مغلوط للنفع والفائدة

التي تقدمهما البراجماتزم كقياس للحق ، وهنا أصل الداء ، هنا
للمشكل ، فإننا يجب علينا أن نتفق على معنى النفع والفائدة ،
ونحدد معانيهما بالضبط ، وفهمهما كما تفهمهما البراجماتزم وإلا
نكون بعيدين عن أن نصل إلى نتيجة مرضية في هذا الموضوع
ولكى نوضح المقصود من النفع والفائدة ، ومن أن الحق نافع
ومفيد نضرب مثلاً بما فعل السررونالدروس (Ronald Ross)
مكتشف ميكروب الملاريا ، لقد نبتت في عقل هذا الطبيب العظيم
فكرة وهي أن بعض أنواع البعوض هي التي تحمل جراثيم الملاريا ،
هذه فكرة أو رأى خطر ببال إنسان معين ، والآن ما هو المقياس
الذى تقيسها به حتى تتأكد من أنها حق أو باطل ، نظرية
الانطباق لا تنفع في هذه الحالة ولا تؤدي إلى الغرض المطلوب
منها ، لأن الحق ليس بين أيدينا تناوله وقياس به الأشياء متى
أردنا ، وإنما المقياس الحقيقي كما تراه البراجماتزم ، هو أن نضع
هذه الفكرة في ميدان العمل ، نطلقها لكي تعمل وتتصرف فإن
أنت بالغاية المطلوبة ، أى إن أنت بالفائدة والنفع فهي حق دون
نزاع ، وإن لم تأت بالنفع والفائدة فهي باطل دون شك أيضاً ،
والنفع والفائدة هنا يقصد بهما أن هذه الفكرة تؤدي إلى نفس
النتائج المنتظرة التي يؤدي إليها الحق ، أو بعبارة أخرى فإن هذه
الفكرة إذا كانت حقاً لابد وأن تؤدي إلى النتائج المنتظرة التي

تحدث عنها ، فإذا كانت البعوضة الواحدة تحمل جرائم الملا ريا حية ، فالفكرة حق إلى هذا الحد ، وقد شرّحها السرونالدروس ووجد في جوفها هذه الجرائم الحية كما افكر وكما ظن وارتأى ، ثم إذا كانت هذه الفكرة حقاً لا بد وأن يصاب بالملا ريا كل إنسان تلدغه هذه البعوضة ، وقد كان ، فوجد هذا الطيب أن النتيجة هي كما تنتظر فيما لو كانت فكرته حقاً

لقد كان مقياس الحق في هذه الحالة النفع والفائدة ، كما تزعم البراجماتزم ، لقد أدى الحق إلى النتيجة المرغوبة ، أو صلح لما وضع له من الاختبار ، ولا نظن أن أحداً يستطيع أن يؤاخذ البراجماتزم على هذا الزعم ، وخصوصاً لأن النفع والفائدة لا يقصد منهما في هذه الحالة المعنى الرخيص المتبدل ، أى النفعية والفائدة الذاتية المردولة ، وإنما يقصد منهما الوصول إلى النتائج والغايات والأغراض المنتظرة ، المقصود بهما السير وعدم التوقف أمام حاجز ، وإنما الانسجام والاطراد دون تعطيل ، والحق ينفع (Truth Works) ليس معناه أنه أداة للفائدة الذاتية الوضيعة وإنما معناه يؤدي أو يقود إلى النتيجة (Works)

فالرأى أو الفكرة هو مشروع ، وإذا نجح هذا المشروع فيما وضع له فهو حق ، وليس معنى هذا بالطبع أن كل مشروع ينجح هو حق ، وليس معناه أن مشروعاً للخديعة والفسخ والكذب

حق إذا نجح ، وإنما تشترط البراجمزم فى النجاح أن يكون تاماً كاملاً شاملاً ، فالحق ينفع كل الناس وفى جميع الأزمان والأمكنة ، والكذب إذا نجح وأفاد لا يكون حقاً لأنه فى النهاية لا يفيد الكاذب ، ولا يفيد الإنسانية ، ثم لا يفيد فى جميع العصور وفى كل مكان فى الدنيا ، نفع الكذب مقصور على أضيق الحدود الزمانية والمكانية ، وأما الصدق فينفع فى آخر الأمر وفى النهاية القصوى للأشياء ، ولكننا نرى الآن أننا خرجنا إلى عالم الأخلاق والفضائل ، ونحن نريد أن نقصر الكلام على عالم الفكر والرأى والعقل ، فلنترك هذا جانباً الآن ولنعد إلى ما كنا فيه

فمقياس الرأى والفكرة ليس هو الحق ، وإنما مقياسها هو فى نفعها وفائدتها فيما وضعت له ، ولا يجب أن تقيس الأفكار فى فراغ ، تقيسها بعيداً عن الحياة والاختبار ، أو تقيسها إلى شىء جامد لا حياة فيه ، وإنما يجب أن نطبقها فى هذه الحياة الآن ، وفى النشاط الوقتى الحالى ، فإذا صلحت وأدت إلى الغاية التى وضعت لها فهى حق دون نزاع ، وإن لم تؤد إلى ما وضعت له ، فهى باطلة لاحق فيها

هذا الزعم بالطبع يجعل الحق مطاطاً متغيراً ، بحيث أن ما يكون حقاً اليوم قد لا يكون حقاً غداً ، أو بعبارة أخرى ينزع عن الحق صفة التقديس والثبوت والدوام التى كانت له فى النظام

الفلسفى التقليدى ، والبراجماتزم لا تنكر هذا بحال من الأحوال ،
تسلم أن الحق فى نظامها شىء غير كامل يتطور و يتغير ، ولا يثبت
على حال ، وهى تزعم أن الحق ينمو ويتقدم و ليس ثابتاً جامداً ،
فليس هنالك حق بالمعنى المفهوم عندها ، وإنما هنالك تحقيق —
أى فكرة تحاول أن تتحقق فتصبح حقاً ، الحق شىء مرهون
بالمستقبل عندها وليس بالماضى ، فهو أمامنا نسعى إليه و ليس وراءنا
نرجع له ، و بمعنى آخر الحق رهين الغد و ليس رهين الأمس ،
سيظهر على أتمه فى المستقبل ، و ليس قد ظهر و كل وتم فى الماضى
كما تدعى الفلسفة التقليدية

فكل فكرة عندنا أمامها المستقبل ، تعمل فيه إلى أن
تكتسب صفة الحق ، و ليست تعود القهقرى لترى هل تنطبق
على حق خلق فى زمن مضى ، وهذا هو الاطراد والنو فى الحياة
الإنسانية ، لأن أفكارنا هى فى الواقع مشروعات لنا تتحقق فيما
يتلو من الأيام ، فالحق عند البراجماتزم هو عملية التحقيق ، عملية
البرهنة على صحة الشىء ، ليس البرهنة المنطقية . وإنما الإثبات
بالاختبار و بالتجربة ، و بوضع الفكرة فى البيئة لترى هل تصل
ننا إلى ما تزعم أنها تستطيع الوصول إليه ، أم لا تصل بنا إلى هذه
الغاية ، هل تصلح فيما تدعى الصلاح له أم لا تصلح ، هل تنفع
فيما تقول أنها تنفع فيه أم لا تنفع ، فالحك التحقيق للحق هو النفع
و الفائدة و الصلاح

بالطبع هذا الكلام لا يرضى الفلسفة التقليدية ، بل تثور عليه وتضطرب ، فهي تزعم أن الحق شيء قائم بذاته لا يحتاج إلى شيء يثبت وجوده بحال من الأحوال ، الحق حق ولا يحتاج إلى نتائج تبين أنه حق ، وهو حق سواء أصلح أم لم يصلح لشيء ، حق سواء أفاد أم لم يفد ، لا يمكن لها أن تقبل شيئاً خارجاً عن الحق برهاناً عليه ، لا يحتاج الحق إلى برهان لأنه ظاهر ، ولا يحتاج إلى إثبات لأنه ثابت ، أما كيف نعرف أن هذا حق أو ليس حقاً ، فذلك لأن للحق ضرورة ، له صفة ملزمة تضطر العقول اضطراراً لقبوله ، لا يملك العقل إلا أن يخضع له ، وبعبارة أخرى الحق ملزم

ثم تذهب الفلسفة التقليدية تضرب الأمثال الكثيرة التي لا تفرغ عن هذا الإلزام وهذه الضرورة ، تجد أحوالاً كثيرة تستمد منها القوة للدفاع عن وجهة نظرها ، فمثلاً « الشيء الذى يحوى شيئاً آخر أكبر منه » فالمنزل الذى يحتوى على غرف ، أكبر من إحدى هذه الغرف بالضرورة وبالطبع ، تقول الفلاسفة التقليدية « أرونا إنساناً عاقلاً يستطيع أن يرفض هذا الحق » ليس فى طبيعة الأشياء أن يرفض هذا ، إنه قسر لطبيعة العقل أن نطلب إليه أن يشك فى هذا ، ولماذا ذلك ؟ لأنه حق بالطبع ، والحق تلازمه خاصية ترغم العقول على الإذعان والقبول ، ماذا تقولون

إدعاء البراجاتزم في هذا ، كيف تطلبون إلى شيء آخر مركزه ليس بهذه القوة والثبات ، أن يدعم الحق القوى في نفسه ؟ هذا تناقض في التفكير لا يصح ولا يجوز ، كيف تريدون أن تردوا الحق إلى العمل والتصرف والسلوك لكي يثبت نفسه ويقيم الدليل على صحته ؟ والعمل والتصرف والسلوك هذه يصح الشك فيها ، بينما الحق لا يجوز الشك فيه ، وحتى إن جاز هذا الشك فهو غير مستطاع وغير ممكن

ثم ثور الفلسفة التقليدية على هذه المنزلة الوضيعة (في رأيها) التي وضع فيها الحق ، وتقول وتكرر القول : «إن الحق أزلي أبدي مستقل عن جميع الأشياء ، كفاء في نفسه ، تام كامل لا يتغير ولا يتطور ، لأنه ليس بناقص فينمو ، وليس بقليل فيزيد ، وإنما هو شيء ثابت كاللوحه الخالدة ، كائن في مكان في الكون ، نظام تام ثابت تطبق عليه جميع الأنظمة » . وهكذا إلى آخر الصفات التي تكاد تجعل الحق كالحجر الصلب الذي يظل في مكانه إلى آخر الدنيا

ولكن هذا بالضبط ما ترفضه البراجاتزم ، فالحق عندها كالحى ، يتطور ويرق ، ويتحقق في الواقع والاختبار ، الحق عندها هو لخدمة الحياة بمجموعها وليس كائناً مستقلاً في نفسه يجلس بعيداً في الفضاء يرقب الحياة والاختبار ، وإنما هو هذا (١٨ — براجاتزم)

الاختبار نفسه إذا تحقق وصدق ونجح وصلاح ، كل شيء ينجح
ويؤدى إلى الغرض المطلوب — الغرض القريب والبعيد ، الغرض
النهائى للحياة — فهو حق ، والقضايا والأفكار والآراء لا تطبق
على الحق ، وإنما هذا الحق يطبق على العمل والتصرف والاختبار ،
فإذا صلح لما وضع فيه من الأعمال فهو حق ، وإن لم يصلح
فليس بحق

وأما المثل الذى ضربته الفلسفة التقليدية « الشيء الذى
يحتوى شيئاً آخر فهو أكبر منه » هذا المثل الذى تعده الفلسفة
التقليدية هو وأمثاله برهاناً على أن الحق ملازم إلى آخر هذا الكلام
هذا المثل وأشباهه لا يخيف فلسفة البراجماتزم ، بل تهجم عليه
وتتناوله بالفحص والبحث ، وتخرج منه برأى طريف

تقول البراجماتزم إن كل هذه القضايا وأمثالها إنما هى علاقات
وأنظمة عقلية ، اخترعناها وفرضناها على الأشياء فرضاً بحيث
أصبحنا لانستريح إلى علاقات وأنظمة غيرها ، ولو كنا قد فرضنا
أنظمة غيرها لما كان هنالك ما يمنعنا عن أن نرفض هذه ،
فالكلمات « أكبر » و « أصغر » و « يحوى » ثم العلاقات
الفكرية بين مدلولات هذه الألفاظ إنما هى من صنع عقولنا
وبإرادتها ، ولو كنا قد جعلنا « أصغر » تدل على عكس ما تدل
عليه الآن لاقبلت هذه القضية رأساً على عقب وأصبح الشيء

الصغير أكبر مما هو أكبر منه الآن ، وبعبارة أخرى هذه كلها اصطلاحات وضعناها نحن وأردنا أن لا تكون بحالة أخرى غير هذه ، وليس ما يمنعنا عن هذا بالطبع ، لأننا نحن الذين خلقناها ، ونحن الذين نريد لها أن تستعمل فيما تستعمل فيه الآن

ويجب أن لا ننسى أن البراجماتزم قد أقامت الدليل كما بينا في الفصول السابقة أن كل هذه العلاقات والأفكار والآراء والصور الذهنية ، إنما قد استمدتها الإنسان من الاختبار ومن الحياة ، هي اصطلاحات تقوم مقام مدلولاتها في أعمالنا وتصرفاتنا وبينت أيضاً أن الانسان قد لجأ إلى هذه الطريقة في التعامل لاستحالة التعامل بالأشياء المادية ذاتها في كثير من الأحوال ، فلولا هذه المصطلحات لما استطعت أن أبيعك عشرة أفدنة من الأرض مثلاً ونحن جالسان على المقهى في القاهرة ، والأفدنة في أقصى الصعيد

لقد حددنا هذه العلاقات لأننا لا نستطيع التفاهم إلا بهذا التحديد ، وإلا كان الأمر فوضى بيننا لا ضابط له ، فعشرة أفدنة اصطلاح ملازم لي ولك بالاتفاق بيننا ، وليس لخاصية فيه ذاته تلزمنا أو تضطرنا ، عشرة أفدنة معناها عندي وعندك عدد معلوم من وحدات السطوح وسلمة معينة للبيع والشراء . فإذا كنت تريد أن تقول أن في كلمة « عشرة » شيئاً ملازماً ، أو أن في لفظة

أفدنة شيئاً ملزماً ، فأنت وما تريد ، وأما نحن فنعتبر هذه مجرد مصطلحات أطلقناها على هذه الأشياء لتيسير التعامل بين الناس بعضهم وبعض وبينهم وبين هذه الأشياء ثم تأخذ البراجماتزم هذه الأمثال التي تضربها الفلسفة التقليدية وتفسرها جميعاً تفسيراً ينطبق على رأيها هذا وتخرج منه بنتيجة معقولة مفهومة

ولنأخذ مثل هذا الحق « اليابان دولة في آسيا » ، ونرى كيف تعامله كل من الفلسفتين حتى نرى أيهما أقوى حجة وأقطع برهاناً

١) تقول الفلسفة التقليدية في هذه الحالة إن هذا الحق قائم بغض النظر عن العقل الإنساني ، أو وجود الإنسان على الإطلاق ، فالحق لا يحتاج إلى عقل يزكيه أو إنسان يدركه ويفهمه ، إنه موجود في ذاته ، مستقل عن جميع الأشياء ، فما دام هنالك حقيقة اسمها اليابان ، وحقيقة أخرى اسمها آسيا وعلاقة بين الحقيقتين تتمثل في حرف الجر « في » فهنالك بطبيعة الحال حق ثابت أزلي موجود ووجوده لا يتوقف على شيء آخر أما فلسفة البراجماتزم فتقول إن « اليابان » و « آسيا » اصطلاحات أطلقناها نحن على هاتين البقعتين من الأرض ، وأن العلاقة « في » علاقة أوجدناها نحن بينهما ، وفي حالة عدم

وجود العقل والإنسان فلا يمكن لهذه العلاقة « في » أن تتحقق أولاً ، ولا يمكن لذين الاصطلاحين « آسيا » و « اليابان » أن يوجدان ثانية

(٢) في حالة ما لا نعرف هل هذا حق أم ليس حقاً ، في هذه الحالة تقول الفلاسفة التقليدية لو انطبق هذا التعبير « اليابان دولة في آسيا » على الحقيقة ، لأصبح حقاً ، هنالك تعبير ، وهنالك حقيقة ، والحق يفصل بينهما ، الحق من طبعه صورة للحقيقة ، فإذا انطبق التعبير عليه ، أصبح حقاً وأصبح هذا التعبير هو الآخر صورة للحقيقة ، ولكن نسأل كيف هذا الانطباق ؟ وكيف نصل إليه ، هذا صعب المنال ، فتقول الفلسفة التقليدية إنه حق لأننا نعرفه حق معرفته ، عندنا شعور ملازم بأنه حق ، فليس في العاقلين جميعاً من ينكر هذا ، وإذن فمندنا هذا التطابق بين التعبير والحقيقة الموجودة أى الأشياء

ولكن فلسفة البراجماتزم تزعم أن هذا اف ودوران لا يؤدي إلى الغاية المطلوبة ، فهو لا يعدو تفسير الماء بالماء ، والواقع أن هذا التعبير « اليابان دولة في آسيا » ليس حقاً ولم يخلق حقاً ، وإنما هو شيء يتحقق ، هو مشروع للعمل آخذ في التحقيق كل آونة وكل يوم يمر عليه يزداد تحقيقاً ، فاليابان دولة في آسيا ، لأننا نسمع بأخبارها ، وقرأ عنها وراسل أناساً فيها ، ونبتاع منها

السلع ، وإيطاليا والخبشة يعملان لها حساباً في النزاع بينهما ،
ليس هذا فقط ، فالمسألة لم يفرغ منها بعد ، فلها ما بعدها ، لأننا
سنراسل أناساً في اليابان ، وسنبتاع منها السلع في المستقبل ،
وستعمل لها الدول حساباً ، فهذا الحق ما يزال يتحقق ، وما يزال
يظهر ويستبين ، لم يكمل بعد ، لم يتم هذا الحق ، وكل كلام غير
هذا لا تقبله أولاً ولا تفهمه ثانياً

(٣) في حالة وجود العقل والإنسان تزعم الفلسفة التقليدية
أن هذا الحق لا بد وأن يكشف نفسه ويعلن ذاته للعقل الإنساني ،
الحق في ذاته تام كامل ، وإنما إحاطة عقولنا به ناقصة غير تامة ،
ولا بد أن الحق سوف يظهر لهذا العقل ، ويرغمه على قبوله

وأما البراجماتزم فتزعم أن الحق والعقل جميعاً ناقصان ،
أو أنهما شيئان في سبيل التطور والنمو والتحقيق والظهور ، وكما
جربنا هذه الأفكار — أى وضعناها في الاختبار والعمل —
تحقق الحق ، وتطور العقل ، ليس هنالك شيء ثابت كامل ،
لا العقل ولا الحق ، وإنما يسعيان إلى الكمال والتمام ، فذنيانا
دنيا تجربة واختبار وتغير وتطور ، كل شيء فيها صائر إلى أحسن
مصير. إذا ما نشطنا نحن ، وعملنا نحن ، واجتهدنا نحن ، أما هذه
الفلسفة الجامدة العقيمة التي لا تقود إلى شيء ولا تؤدى إلى تغيير

وتطور ، فلا شأن لنا بها على الإطلاق

وملخص القول في هذا الفصل هو أن البراجماتزم تعطى
للحق معنى غير المعنى الذى كانت تعطيه له الفلسفة من قديم
الزمان ، صار الحق فى عهدها قوة حية فعالة لها أثر فى الحياة ،
وليس جامداً ثابتاً مكثفياً بنفسه ، للحق عندها معنى ، بينما عند
الفلسفة التقليدية هو مجرد وجود

الفصل التاسع

نقد

لقد اهتمت فلسفة البراجاتزم بكثير من النقائص، ما زالت تدفعها عن نفسها بكل ما تستطيع من قوة، لقد وضعها وليم جيمس في صف الفلسفات المحترمة، وثبتها في مكانها جون ديوى الفيلسوف المعاصر، وضع لها وليم جيمس الأساس المتين، وشادها جون ديوى بقوة عارضته واستقامة منطقته، ونفاذه إلى لباب الأشياء دون الظواهر، لقد كان جون ديوى هو الأول في الاستعانة بالعلوم الإنسانية (Human sciences) في تدعيم نظريات الفلسفة

ورأى البراجاتزم في الحق هو الذى جلب عليها جميع الأعاصير والزوابع، ذلك لأن رأيها هذا رأى طريف لم يتقدم به أحد قبلها وسوف نعود له في الفصل الأخير من هذا الكتاب عندما نتكلم في تقديرنا لها كفلسفة تستحق الدرس والبحث، وإنما نريد هنا أن نستعرض بعض النقد الذى وجه لها لنرى مبلغ صحته

من النقد — لا بل أهم هذا النقد — هو شعور الفلاسفة

بأن البراجماتزم فرع من اللاأدرية (Scepticism) يذكر القارئ
أنا تعرضنا في فصل سابق لللاأدرية ، وهي ذلك النظام الفلسفي
السلبى الذى يزعم أن المعرفة غير ممكنة أصلاً فلماذا هذا العناء ،
الحق لا يمكن معرفته بحال من الأحوال ، فلا داعى للجهد العنيف
نبذله فى سبيل هذه المعرفة التى لا تتحقق والتى لا يمكن أن
نصل إليها

والغلطة الأساسية فى هذه الفلسفة — أى اللاأدرية —
على ما نرى هى فى أنها أولاً : تقبل الشك الذى أثارته العقلية
فى وجه الاختبارية ، ترضى من النظرية العقلية التشكك فى
صحة ما يصل إلينا عن طريق الحواس ، تقبل هذا المنطق ، وترى
مع غيرها أن جميع حقائق الحس مشكوك فيها ، فلا يمكننا بحال
أن ندعو ما يصل إلينا عن طريق الحس حقاً لا شك فيه

تقبل هذا من النظرية العقلية وفى نفس الوقت تقبل من
النظرية الاختبارية ما يهدم الأولى هدماً ويتركها أنقاضاً على
أنقاض ، يذكر القارئ أننا قلنا أن حقائق العقل — هذه
العلاقات الفكرية بين الأشياء — إنما هى فى الأصل قد وصلت
إلينا عن طريق الحس ، تمر علينا المحسوسات فنجردها من عواملها
المشتركة ومن خصائصها ومميزاتها. ومن علاقاتها ببعضها ، ونحمل
معناها هذا التجريد فى ذهننا تتعامل به تعاملًا ذهنيًا ونبنى عليه

النتائج العقلية أو المنطقية . وهذا بالضبط ما تدعوه النظرية العقلية حقاً ، وتنزعه من العقل كأنه مستقل عنه ، ثم تعود وتفرضه على العقل ، لكن الفلسفة الاختبارية قد بينت بما لا يدع مجالاً للشك ، بأن هذا كله مرجعه إلى الحس أصلاً ، والبراجمزم تزيد على هذا بأن مرجعه إلى الحس مآلاً أيضاً

فاللاأدرية تقبل هذا الهدم للنظرية العقلية وتصفق طرباً للاختبارية من أجل النجاح فيه ، ثم تشير بإحدى يديها إلى أنقاض الاختبارية ، وبالأخرى إلى أنقاض العقلية وتقول : « أين هي المعرفة إذن ؟ » لقد انهدم البنيان من أساسه ، فلا معرفة ولا إمكانية للمعرفة ، الحس يعجز عن أن يعرف ، والعقل هو الآخر عاجز عن المعرفة ، فبالله كيف نعرف ؟ »

هذه الفلسفة السلبية بالطبع لا ترضى أحداً ولا يستريح إليها أحد يحس في جوانبه قوة الحياة ونشاطها واندفاعها في سبيل العمل والحركة والنشاط ، هذا الموت والجود الذي تدعو إليه اللاأدرية لا يمكن لإنسان على شيء من فضائل الإنسانية أن يقبله ، الأديان جميعاً تراه عقياً ، وأمل الإنسان في الحياة يراه قاتلاً ومميتاً لكل نزعة حسنة

فلما تناولت فلسفة البراجمزم الحق من جهة عمله وأثره ، لما تناولته على أنه مشروع يستطيع أن يتحقق ويوجد ، لما

رفضته على أنه شيء كائن قبل الحوادث ، يتحكم في هذه الحوادث ويوجهها ، ولما زعمت أنه شيء ينتج من الحوادث ولا يسببها ، وبعبارة أخرى لما نقلته من أول الزمان ووضعته في آخره ، اتهمها من يريد أن يتهم بأنها نوع آخر من اللاأدرية ، وبأنها فصيلة من هذا الشك والتردد . أليست تزعم بأن الحق غير موجود ، أو ليست تزعم أنه قد يوجد في المستقبل ؟ أليست تزعم بأن الحق هو رأى أو فكرة ، تصلح أولاً تصلح ، تنفع أو لا تنفع ؟ ومتى زعمت هذا فلاشك ولا ريب بأنها لاأدرية مقنعة ولم تعدم البراجماتزم جواباً على هذه التهمة ، بل كان معظم نضالها دائراً حول هذا الحق ، فهي تزعم أن التهمة في الواقع مجرد تبجح عليها ، وأن مجرد الرغبة في رميها بالأحوال الفلسفية هي التي دفعت بعض الناس للإصاق التهم بها ، فالبراجماتزم — في رأيها — لا تنكر الحق ، وإنما تقربه من ناحيته العملية ، من ناحية أثره في حياة الإنسان على هذه الأرض ، وفي نظرها أن الحق إذا كان لا يصلح في هذه الحياة ، ولا يؤدي الغاية منه ، فوجوده وعدمه سيان ، إنها تريد أن ترى للحق عملاً يؤديه لا أكثر ولا أقل

هذا من جهة ، وأما من الجهة الأخرى فتورثها إنما هي على الحق الجامد العقيم الذي تتمسك به النظريات الفلسفية التقليدية ،

ذلك الحق الذى لا يعنيه أن يصلح في هذه الحياة ، والذى لا يعنيه الاختبار في مجموعه . هذا الضرب من الحق هو الذى ترفضه ، ولا تقبله بحال من الأحوال ، كل ما نطلبه هو أن يكون الحق حياً يتطور وينمو ويتحقق ويظهر على مر الأيام ، إنها تكره فيه هذا الجمود الذى تفرضه فيه الفلسفة التقليدية ، فأين هذا من اللاأدرية التى تنكر وجود الحق أصلاً ، والتى تزعم أنه حتى إن وجد فلا نستطيع بحال أن نصل إليه ، وبمعنى آخر أنه عديم النفع فى الحالين جميعاً .

وهناك سبب آخر جعلها تنهم باللاأدرية ، وهو هذه المعرفة ، فالعقلية تؤمن بإمكانها ولكن عن طريق العقل وحده دون أى شئ آخر . فلا إلهام ولا جس يستطيعان أن يجعلانا نعرف ، ومعنى المعرفة عند هذه الفلسفة هو مجرد المعرفة للمعرفة فقط ، هو هذا الاتصال بين العقل والحقائق الكونية لجرد الفهم والإدراك وبالطبع العقل يلتذ بهذا الفهم والإدراك ويسر له سروراً عقلياً بعيداً عن جميع المشاعر الإنسانية .

ولكن البراجماتزم تقول إن المعرفة لجرد المعرفة هراء فى هراء ، فالمعرفة إنما هى مؤثرات للعمل والنشاط والحياة ، أما هذا الإدراك لوجود الشئ ، مجرد الشعور بوجود الشئ ، فلا معنى له ، كل قطعة من المعرفة هى فى الواقع حافز للشئ . آخر

يتلوها ، هي خطوة تمهيدية لعمل ، سواء أكان هذا العمل مادياً أم عقلياً ، وقد بينت هذا بما لا يدع مجالاً للشك في الفصول السابقة ، فأين هذا بما تراه اللاأدرية ، وهي تزعم أن المعرفة غير مستطاعة أصلاً ، وأنا لن نعرف ولن نستطيع أن نعرف ، وأنه يحسن بنا أن نطلق هذا العناء ونريح أنفسنا من هذا الشقاء ؟

نظن أن البراجماتزم تستطيع أن تدفع عنها هذه التهمة . تهمة اللاأدرية — في سهولة ويسر ، ونظن أنه يحسن بالفلسفة أن ترى لها ميداناً آخر غير هذا تناضل فيه البراجماتزم ، ذلك لأن الفرق بينها وبين اللاأدرية ظاهر واضح لا يحتاج إلى الإطالة والشرح . فالأخيرة منهما تنكر الشيء على إطلاقه ، تنكر وجوده أصلاً بينما الأولى تراه موجوداً وإنما على صورة تغاير ماتراه الفلسفة التقليدية

وما دمنا في مجال المقارنة بين البراجماتزم والفلسفات الأخرى نذكر شيئاً آخر كان أيضاً من ضمن الأسباب التي دعت الفلسفات التقليدية إلى مهاجمة البراجماتزم

تقول الفلسفة التقليدية إن هذه النظم الفكرية ، هذه العلاقات المجردة كحقائق الرياضة والقوانين الكونية العامة ، هي حقائق مستقلة لها وجود في الكون بعيد عن العقل الإنساني ، وكل ما يفعله العقل معها هو أن يدركها ، يكتشف وجودها ،

يعتر عليها اتفاقاً ، فيتأملها ويدركها ، هي الحق يعلن للعقل الإنسانى من تلقاء نفسه ، وكل ما يعلن له من هذا القبيل يضاف إلى قائمة الحقائق العقلية ، فينتظم عقدها ، وتتم ، وليس لهذا من نتيجة إلا أن الحق أعلن نفسه للعقل بشكل أوضح ، وعلى وجه أتم

هذا بينما بعض الفلسفات — الفلسفة الاختبارية مثلاً —

تزم أن هذا هراء وأن هذه العلاقات والنظم الفكرية لم يستمدها العقل من الحق ، وإنما استمدها من الواقع ، ومن المشاهدات المحسوسة ، أو وصلت إليه عن طريق الحس ، وبعد أن وصلت إليه وأدركها عقله ، أصبحت تامة فى نفسها كاملة ، لها هذه الصفة العقلية التى تلازم الحق ، وهى صفة الاستقرار والثبوت

ولكن البراهاتزم تقبل هذا الذى تذهب إليه الفلسفة الاختبارية ، وقد أنت بالبراهين القاطعة على صحته ، ولكنها تزيد عليه ، فتزم أن أصل هذه النظم العقلية هو حقائق الاختبار ، ليس هذا فقط ولكن مردها أيضاً إلى الاختبار ، فليس فى العقل الإنسانى هيكل تنتظم فيه هذه العلاقات ، وتبقى هنالك ثابتة خالدة ، كاملة فى نفسها ، كلا وإنما هى لا تتم ولا تكمل إلا إذا ردت إلى الواقع ، وإلى الاختبار حتى تؤثر فيه وتغير مجراه ، ثم نستطيع أيضاً أن تمكن عقولنا من إيجاد نظم أخرى وعلاقات أخرى يأخذها العقل للتأمل والفكر ثم يردها هى الأخرى إلى

الاجتهاد لتفعل فيه بدورها وتنتج الآثار التي تستطيع أن تنتجها .
وتضرب البراهين على هذا مثل جميع العلوم التجريبية
التي تعتمد على الاختبار ، فالعالم الطبيعي يتعامل بالمواد الأولية
أول الأمر ، يتناولها بالفحص والتقليب ، ويصلها بالمواد الأخرى
ثم يفصلها عنها ، وبعبارة أخرى يخضعها للحس ، ولما يستطيع
الحس أن يفعل بها ، ثم يخرج من هذه العملية بنتيجة فكرية —
أى رأى أو نظرية ، أو نظام عقلى عنها ، ولكن العالم الطبيعي
لا يقف عند هذا الحد ، وإلا زالت عنه صفة العلم بالطبيعة ، وإنما
يأخذ هذه النظم الفكرية ، أو هذه النظرية ، ويردها بدورها
إلى الاختبار والتجربة ، وإلى حكم الحواس عليها ، ليرى كيف
تتصرف هذه النظريات فى الواقع ، ثم يخرج من هذا كله رأى
جديد ، أو بنفس هذا الرأى ليرده مرة أخرى إلى التجربة
والاختبار ، وهكذا دواليك

بالطبع رد هذه الآراء إلى الاختبار له آخر ينتهى إليه ، فلا
يجوز أن يقضى العالم حياته بين الرأى والتجربة دون نتيجة ،
ولكنه مطالب بالوصول إلى رأى حاسم فى الموضوع نستريح إليه
ونقف عنده ، تقول الفلسفة العقلية نعم تقف عنده وتقول هذا هو
الحق ، ولكن البراهين تقول كلا ، فإن العالم نفسه يقف عنده
إذا شاء وإذا استطاع ، ولكننا نقول أولاً إنه لا يستطيع ، لأن

هذا الرأى أو هذه النظرية ليست توجد فى فراغ مستقلة عن جميع الآراء والنظريات ، ولكنها متداخلة مع غيرها ، تتفاعل معها ، تؤثر فيها وتتأثر بها ، فى كل مرة يتناول العالم هذه النظريات الأخرى ويردها إلى الاختبار فإنما هو أيضاً يرد نظريتنا هذه التى نتحدث عنها إلى الاختبار

هذا من جهة ، وأما من الجهة الأخرى فإن العالم إذا توقف فلن يتوقف الناس ، لقد انتهى العالم من نظريته — هذا قد يجوز (فرضاً) — وأما نحن ، أما الناس فى حياتهم العادية ، فى الصناعة ودوائر الأعمال ، فى النشاط المستمر للحياة فلا بد أن يردوا هذا الحق — أى الذى تدعوه الفلسفة التقليدية حقاً — إلى الاختبار ولن ينفكوا يردونه إلى الاختبار

ثم أين هذه النظرية أو الرأى أو الفكرة التى نستطيع أن نزمع أنها حق فى نفسها دون ردها إلى الاختبار ، أليست جميع النظريات العلمية فى تطور مستمر ، وتغير مستمر ، كلما ظهرت نظرية اضطر العلماء إلى أن يجربوا التجارب على نظرياتهم القديمة ؟ الواقع أن الحادث هو هذا بالذات ، فعندما تظهر نظرية فى عالم الوجود يسارع العلماء لبحث أثرها فى النظريات القائمة ، ثم يسارعون إلى رد النظريات التى كان يظن أنه قد فرغ منها إلى

الاختبار وإلى التجربة ، وقد يخرجون من هذا بآراء جديدة ونظريات جديدة

ليست هذه في الواقع فروضاً بعيدة ، فإن تاريخ العلم مملوء بأمثال هذا التحول في الآراء والنظريات ، ذلك التحول الذي ما نتج إلا عن رد الفكرة إلى العمل ، وأثر هذا الرد أو أثر هذه التجربة ، فأى فكرة يجب أن لا تقاس بحق نظرى ميتافيزيقى ، وإنما يجب أن تسخر في الأعمال ، وليس أماننا مقياس صحيح للأفكار غير هذا

وتأخذ البراجماتزم تضرب الأمثال على صحة هذا ، من ميادين العلم والفكر الإنساني ، وتزعم أنها تجد لها مبرراً في جميع الحالات كما بينا

وقد آخر وجه إلى البراجماتزم ، وهو أنها وكلت أمر الحق للارادة — إرادة الإنسان وميوله ورغباته ، فإذا صحت هذه التهمة حق على البراجماتزم اللوم والتعنيف ، ذلك لأن الرغبات والميول شئ عارضى وقتى ، لا ضابط له ، قد أرغب في شئ اليوم وقد أرغب عنه غداً ، والأسباب التى قد أعطيها لهذا التحول أسباب لا تقف على قدميها في ميدان العقل والنطق ، ونظن أننا لا نطالب بإيراد الأسباب التى من أجلها يجب أن لا نسلم الحقائق للشهوات ، لأن السيكولوجية الحديثة قد تكفلت بهذا (١٩ — براجماتزم)

وأبائته بشكل لا يتطلب المزيد ، فترك الحق لهذه الرغبات والميول فيه خطر كبير على الحق وعلى الإنسان ، هذا مفروغ منه ولكن بعض الفلاسفات اتهمت البراجماتزم بهذا ، زاعمة أن الحق في عرف البراجماتزم أمر موكول إلى إرادة الإنسان ، إذا شاء الإنسان اعتبر شيئاً بذاته حقاً ، وإذا شاء اعتبره باطلاً ، ألا تقول البراجماتزم إن الحق ينفع ويفيد ، وإنه يعود بشئ معين على الإنسان الذى يتمسك به ؟ فكأنها تترك الحق تحت رحمة الإنسان وشهواته وميوله ، ما يصلح له وما ينفعه فهو الحق ، وما لا يصلح له فهو الباطل ، بحيث لو أنه شعر أن السرقة قد تنفعه وأن الأمانة قد تضره وتمسك بالأولى وترك الثانية ، لأصبحت السرقة في نظره حقاً ، والأمانة باطلاً ، أو بعبارة أخرى أن النقد هنا موجه إلى القيمة الأخلاقية التى تنتج عن نظرية البراجماتزم ، ومع أننا لا نريد أن نتدخل في المسائل الأخلاقية في هذا البحث لأنها تفتح أمامنا أبواباً لا نستطيع أن نلجها في هذا المجال المحدود ، إلا أننا نقول إن البراجماتزم تزعم أن هذه التهمة في غير محلها ، لأنها أولاً تصر على أن النفع والصالح لا يقصد بهما شئ معجل أنانى فردى ، وإنما يقصد منهما نفع الجنس البشرى في مجموعه ، هذا من جهة ، وأما من الجهة الأخرى فإن النفع والصالح يقصد بهما في الواقع الصلاح للتجربة ، الصلاح في الاختبار ، فالنظرية

العلمية مثلاً صالحة ونافعة إذا ما نجحت في التطبيق العملي ، وإذا ما وصلت بنا إلى النتيجة المطلوبة التي تنتج منها فيما لو كانت نظرية صحيحة ، هذا هو المقصود بالنفع والصلاح من مبدأ الأمر ، ولا يقصد منهما المعنى المبتذل الرخيص

وبالاختصار لقد وجه إلى هذه النظرية الفلسفية نقد كثير وبخاصة في بدء نشأتها من خمس وعشرين سنة مضت تقريباً ، ولكننا على ما يظهر قد استطاعت أن تواجه هذا النقد ، وتصمد له ، واستطاعت في آخر الأمر أن تقف على قدميها ، إلى أن أصبحت من الفلسفات المشهورة في عصرنا ، والفضل في مكاتها الحالية في الواقع راجع إلى الأستاذ جون ديوى حامل لواءها في هذا الجيل ، وإن كانت على يديه قد اتخذت شكلاً جديداً وزياً جديداً

الفصل العاشر

تقديم

نريد وقد قارب هذا الكتاب الانتهاء أن نثبت هنا أننا لم نقصد من كلامنا في هذا الكتاب الدفاع عن نظرية البراجماتزم أو الدعوة إلى قبولها ، فإنها نظرية قوية تستطيع أن تدافع عن نفسها وتدعو إلى نفسها إذا أرادت . وإنما نقول هنا إننا ما أردنا سوى بسط هذه النظرية لقراء اللغة العربية الذين من حقهم أن يعرفوا شيئاً عن التفكير الفلسفي في آخر مراحل

وفي هذا الفصل الختامي لا نملك إلا أن نبين بعض مزايا هذه الفلسفة وخصائصها التي تميزت بها ، أو بعبارة أخرى الخدمات التي قامت بها للتفكير الفلسفي عامة ، ولا نستند في هذا على ما نشعر به نحن ، أو بميولنا واتجاهاتنا الفكرية ، وإنما لانورد هنا إلا ما اتفق عليه الفلاسفة وعدوه من مزايا هذه النظرية دون سواها ، لقد أدت البراجماتزم للتفكير الفلسفي خدمات معينة ، أحست بها الفلسفات الأخرى وقدرتها ونوهت بذكرها ، وهذا بالذات ما نريد أن نستعرض هنا في هذا المجال

وقبل أن نستعرض مميزات هذه الفلسفة يجمل بنا أن نقول كلمة قصيرة عن البيئة التي نشأت فيها هذه الفلسفة ، فقد نشأت في الولايات المتحدة الأمريكية ، وترعرعت فيها ، وتغذت منها ، واستظلت بظلها ، والغريب في أمرها أنها لم تهاجم في مكان كما هوجمت في أمريكا ، العجيب في الموضوع أن العالم الفلسفي كله تقبلها قبولاً حسناً ورحب بمقدمها ، وإن كان بعضه لا يأخذ بقواعدها ولا يؤمن بنتائجها ، ولكنهم جميعاً هلّوا لقدمها ، وأما في أمريكا ، بلد البراجماتزم ووطنها ، فالهجوم كان عنيفاً عليها حتى أن ولیم جیمس لم يفرغ من ردوده على معارضيه طول حياته ، وآخر ما كتب في هذا السبيل كان دفاعاً عن البراجماتزم

ولهذه البيئة الأمريكية خصائص ومميزات بالطبع ، لترتبطها عناصر معينة ، تدخل في تكوين الأحياء فيها ، وتظهر عليهم في حياتهم وتصرفاتهم ، شأنها في هذا شأن جميع البيئات والتربات ، فالكائنات الحية فيها لها مميزات هذه التربة وخصائصها ، وكذلك النظم الفكرية لها هذه الخصائص وهذه المميزات

الأميريكيون يغرمون بالعلم والتفكير والبحث وراء القضايا والنظريات العلمية ، وهم في هذا الشأن مثل باقي الشعوب الحية المتمدنة القوية ، لهم في كل مجال رأى ونظر ، ولهم في كل ميدان من ميادين التفكير المجرد قسط يساوى أقساط الأمم الأخرى ،

ولا نظن أن أحداً يشك في هذا ، لا نظن أن أحداً يزعم أن حظ
الأميركيين في النظريات العلمية ، وفي العلوم النظرية يقل قليلا
أو كثيراً عن حظ سواهم

ولكنهم يميزون عن سواهم بفراهم بالتطبيق ، فما من نظرية
علمية ، فلسفية أو طبيعية إلا وتجد من يريد منهم أن يطبقها في
الواقع وفي الاختبار . إنهم يفتنون بالنتائج الواقعية للأشياء ، وبما
يحدث الآن وفي هذه اللحظة أو في يوم ما من حياة الفرد ، ليس
فيما بعد الموت ، أو ما أشبه ، إنهم لا ينفكون يجرّون كل شيء
ليروا أثره في مجرى الحوادث ، ولا يستطيع من عاش بينهم إلا
أن يعجب لهذا الإلحاح في تطبيق كل شيء نظري على الواقع
والاختبار ، فعند ما يكتشف أحد العلماء نظرية علمية ، تسارع
المعامل إلى التطبيق ، بعضها يطبقها ليرى صدقها ، وبعضها الآخر
يطبقها ليرى هل تستطيع بحال من الأحوال أن تنتج آثاراً معينة
في الحياة الراهنة ، حياة الأمة والفرد ، فإذا لم يكن لها نتائج في
الحياة . إذا لم تحدث شيئاً في البيئة التي يعيش فيها الأمريكي ،
بطريق مباشر أم بطريق غير مباشر ، فهي نظرية علمية تضاف
إلى النظريات الأخرى وكفى ، ولكن الأمريكي على أي حال
لا يترك نظرية من النظريات قبل أن يستحلفها بكل الإيمان
المغلظة أن لا رسالة لها تؤديها للإنسان في حياته الراهنة هذه

ومن مميزات حياة الأمريكيين حب المجازفة والاستهتار بالمخاطرات ، ليست المسألة مسألة شجاعة ، لأننا نعلم أن الشجاعة صفة مشاعة بين كثير من شعوب الأرض ، فلنسا نزع أن الأمريكي أشجع من غيره بحال من الأحوال ، وإنما من عنصر الأخلاق الأميركية حب المجازفة والمخاطرة لمجرد الرغبة في مشاهدة النتائج العملية التي تترتب على هذه المخاطرة ، ونظن أن ذلك عائد إلى قوة حيويتهم ، إلى تدفق الحياة فيهم وفيضها ، وكثيراً ما تسمع هذا السؤال منهم « ماذا يحدث لو فعلنا كيت وكيت ؟ » « What will happen ? » وعند ما يسألون هكذا لا ينتظرون الجواب النظري الجواب بالاستنتاج والكلام ، وإنما يقصدون ماذا ينتج في الحقيقة وفي الواقع ، لا ينتظرون من المحاطب جواباً وإنما ينتظرونه من الحوادث نفسها ومن الاختبار نفسه

وبمعنى آخر لا يهتمون للثقة والركون إلى الحياة وإلى السكون ، ليس غرضهم أن يثبتوا من نوايا السكون الحسنة تجاه الإنسان ، افرض أن يستريحوا من الشقاء والعناء والإجهاد في الحياة ، وإنما يريدون أن يستقصوا الاختبار إلى آخر حدود الاستقصاء ، ويستمتعوا به إلى أقصى حدود الاستمتاع ، وبعبارة أخرى يشعرون أن الحياة قصيرة ولا يحسن بالفرد أن يقضيها في غرفة من الزجاج مبالغة في التحفظ عليها ، وحمايتها من التلف ،

وإنما الحياة للحياة ، ومن لم يستمتع بها فكأنه لم يعيش ، إذا لم يلتذ لها بالاختبار والممارسة فقد فاته معنى الحياة . وإذا كان في هذا بالطبع مجازفة أو مخاطرة فليكن فيها هذا ، لأنه هو الآخر من عنصر الحياة وفي معناها ، ولا تتم بدونه ، ومن كلامهم المأثور الشائع : « الحياة نفسها مجازفة ومخاطرة » — « Life is a venture »

نظن أن النجاح المادى فى كل بقعة من بقاع الأرض مطلوب مرغوب فيه ، فليس فى الدنيا إنسان يستطيع أن يزعم أن هذا النجاح فى ذاته شريـجـب التخلص منه جهد المستطاع ، اللهم إلا بعض أفراد معدودين معلوماً أمرهم ، كالصوفيين فى الدين وفى الفلسفة ، ولكن باقى الناس على اختلاف أجناسهم يتحرقون شوقاً إلى هذا النجاح المادى ، ولا تقصد بهذا مجرد جمع المال فقط ، ولكننا تقصد أيضاً الوصول إلى النتائج التى يسعى إليها الإنسان فى هذه الحياة التى يحياها على الأرض الآن ، هذا النجاح فى ذاته لا يمكن أن يعتبر شراً أو رذيلة ، وليس معنى هذا بالطبع الزعم بأن كل نجاح مادى بفض النظر عن وسائله و بفض النظر عن شخصية الناجح واستعماله لهذا النجاح ، هو خير لا نزعـم هذا بالطبع ، وإنما نزعـم أنه إذا استوت الأمور فإن النجاح المادى خير والناس ينظرون إليه على أنه كذلك

والنجاح المادى هذا ، هو فى رأينا نوع من المقدرة على

التصرف في البيئة الطبيعية ، هو تسخير هذه البيئة لما يروم الإنسان من الأغراض والغايات ، هو الوصول إلى نتائج ملموسة ، ترى وتشاهد ، ويكون لها أثر في تغير البيئة وتهيئتها لحياة الإنسان ، أو بعبارة أخرى فالنجاح المادى إنما هو النتائج العملية الواقعية من جهود الإنسان للحياة والعيش ، ولأنه شئ مرغوب فيه كل الرغبة ، محبوب أقصى الحب ، فإن الناس تنقسم في شأنه إلى قسمين ، قسم يناله فيقتنع به ، ويفاخر بالوصول إليه ، ويباهى الناس ، ويرتب لنفسه على ظهره ، ويشعر أنه أدى الرسالة ، وقام بما لا يستطيع غيره أن يقوم به ، فهو مستريح مسرور لهذا النجاح وقسم آخر يعجز عنه ، ولكنه في نفس الوقت يتحرق شوقاً إليه ويضنيه الهيام به ، فتتولد في نفسه ثورة داخلية غير مقصودة (Unconscious) فيكره النجاح في الظاهر ويحمل عليه حملة شعواء ، ويعده شراً واذيلة إلى آخر هذه الصفات القبيحة المكروهة عند الناس ، ونظن نحن أن التحامل على النجاح المادى ووصفه بالمادية طوراً ، وبالشر طوراً آخر إنما منشؤه هو في هذا العجز عند بعض الناس ، وأما نحن فلا نقبل أن هذا النجاح شر مجرد أنه نجاح مادى

بالطبع هنالك فئة من الناس لاتهم لهذا النجاح ليس عن عجز أو قصور ، ولكن لأنهم معنيون بالنواحي الاجتماعية والفكرية

من حياة الناس ، ولا نزن أن مثل هؤلاء يتعاملون على
النجاح المادى

هذه هى النظرية الأمريكية للنجاح المادى ، فهو غاية لأنه
نوع من تطبيق النظريات والآراء على البيئة التى يعيش فيها
الإنسان وهو مقياس هذه الآراء والنظريات بالطبع ، لأنه لا يمكن
أن يكون لها مقياس غير هذا من الوجهة الإنسانية ، ذلك لأن
الإنسان معنى قبل كل شىء بحياته الراهنة هذه ، يزود عنها
الأضرار أولاً ويحلب لها المنافع ثانياً ، ويقصدون من المنفعة أوسع
معانيها ، المنفعة الذهنية والعقلية والاجتماعية والاقتصادية ، أما
الشىء الذى لا ينفع الناس ولا يكون له أثر فى حياتهم فوجوده
وعدمه سيان

هذه بعض عناصر الحياة الأمريكية ، بالطبع نحن لا نزم
بحال أننا أتينا على آخرها ، وإنما نزم أن هذه هى العناصر البارزة
التي تلمس فى حياتهم لأول وهلة ، والتي تستلفت نظر الزائر
لبلادهم ، وهذه هى العناصر التى دخلت فى تكوين فلسفة
البراجماتزم بالطبع ، فهى فلسفة مغرمة :

(١) بالتطبيق

(٢) وبالمجازفة فى ميدان الأفكار والآراء كما يغرم
الأمريكيون بالمجازفة فى ميادين الاختبار والحياة ، ثم هى مغرمة :

٣) بالنجاح وبالمنفعة أو مغرمة بدرس نتائج التطبيق ،
ويجب أن ننبه ولا نمل التنبيه من أن المنفعة في البراجماتزم
ليست بالمعنى المبثذل الرخيص الشائع على ألسنة الناس
بعد أن تكلمنا قليلاً عن بيئة البراجماتزم نعود إلى تقدير
خدماتها لنواحي التفكير الفلسفي ، وتقتصر من هذه النواحي على
ما لا ينازع فيه الفلاسفة أو النظم الفلسفية الأخرى ، أو بعبارة
أخرى سنورد مزاياها التي أجمعت النظم الفلسفية الأخرى في
هذا العصر على أنها لها ، وعلى أنها خدمت بها التفكير الفلسفي
في هذا الزمان

ومن هذه الخدمات بالطبع أنها أنزلت الأبحاث الفلسفية
إلى مستوى تفكير الرجل العادي ، أصرت على أن لهذا الرجل
الحق في المساهمة في هذا التفكير أولاً والاستفادة منه ثانياً ،
لقد كانت الفلسفة إلى ما قبل البراجماتزم وقفاً على طائفة من الناس
ممتازة ، تستعمل مصطلحات لا يفهمها أحد سواها ، وتصر على
استعمال هذه المصطلحات إلى أن اتسعت الهوة بين تفكيرها
وتفكير بقية الناس ، فصار الفلاسفة في واد والناس أجمعون في
واد آخر ، وأصبحت كلمة فيلسوف مرادفة لكلمة رجل شاذ غير
مفهوم ، غريب في التفكير لا يمكن الاتصال به عن طريق الفكر
أو بعبارة أخرى رجل مجنون ، وكان الفلاسفة يتجاهلون وجود

الناس ، ويعدهونهم في مستوى أقل من مستوى الإنسانية ، فكان
جمهورية أفلاطون فشلت في الواقع والاختبار ، ولكنها نجحت في
النظم الفكرية ، وتقسيمه للناس بقى في عقول بعض الناس
ثم أتت فلسفة البراجماتزم وقضت على هذا الخلاف ووضعت
قنطرة متينة بين الفلاسفة وباقي الناس ، فأصبح التزاور سهلاً
ميسوراً ، أو بتشبيه آخر قد وصلت بين العقل العادى وعقل
الفيلسوف ، فأصبح من المستطاع التفاهم بينهما ، وليس من ينكر
بالطبع أن هذه خدمة في غاية الخطورة والأهمية ، ذلك لأن زبدة
التفكير الإنسانى كان يدور في فراغ ، فأصبح الآن يتصل بالناس
ونتج من هذا أيضاً اتصال وثيق بين العمل والفكر ، فقد
كان من طبيعة الانفصال بين الفلاسفة والناس أن يتطلق الفكر
من العمل وأن يبتعد العمل عن الفكر ، كان الفلاسفة في عالم
آخر غير هذا ، مهومين بالتفكير ، والنظم العقلية ، والنظريات
والآراء الميتافيزيقية أو غير الطبيعية ، ومن طبيعة الفلاسفة
أنهم لا يعملون ، لا يتدخلون في الصناعات والحرف والأعمال
بجميع نواحيها ، وإنما يقصرون كل جهودهم وحياتهم على
النشاط الفكرى والعقلى المجرد ، وكان الناس بطبيعة الحال
مهومين بالعيش والحياة والبيئة والاختبار ، كانوا مهومين بما
ينتجون في البيئة من آثار مادية تعينهم على الحياة وتيسر سبل

العيش لهم ، وبالطبع نشأ عن هذه الحالة تباعد تام مستحكم بين الفكر والعمل ، العقل والنشاط ، النظريات والحياة ، المدركات العقلية ، والمدركات الحسية ، العقل والجسم ، المادة والروح ، أو نشأ عن هذا الفلسفة الثنائية (Dualism) التي قسمت الكون إلى كونين ، والحقيقة إلى حقيقتين ، المادة ، والروح ، الجسم والعقل ، إلى آخر هذه التقسيمات ، ومن هنا انقسم الفلاسفة أيضاً فتارة ينكرون الروح والعقل ، وتارة يؤمنون بهذه وينكرون الحس والحياة الراهنة ، والاختبار والأشياء المحسوسة التي لا تملك إلا أن نتعامل معها في كل لحظة من لحظات الحياة

أما فلسفة البراجماتزم ، فقد ردت الفكر والعقل والفلسفة والمادة والجسم جميعاً إلى الاختبار والتجربة ، وصلت ما بين العمل والفكر ، ما بين الجسم والروح ، العقل والحس ، وبالتالي نقلت الإنسان العادى إلى مجمع الفلاسفة ليرى بنفسه نوع تفكيرهم ويقدره قدره ، ويدركه ويفهم الدافع إليه ، ثم نقلت الفيلسوف إلى ميدان الناس ، ميادين الجهاد مع البيئة والتعامل معها وفيها من أجل الحياة الإنسانية

وهناك خدمة أخرى جليلة أدتها فلسفة البراجماتزم للتفكير الفلسفى ، وهى أنها بينت أثر هذا التفكير فى النظم الاجتماعية للإنسان ، لا بل أظهرت بوضوح أن الفلسفة يجب أن تؤدى

الخدمات لحياة الإنسان الاجتماعية ، من سياسة إلى اقتصاد إلى تربية وتعليم ، يجب أن تنزل من ميدانها النظرى المجرد المبني على الكلام وتركيبه والمبتدأ والخبر ، أو كما يسميه ديوى النظام النحوى للوجود (The gramatical order of the Universe) إلى نظام يعيش فيه الناس وينشطون جماعات

والخدمة فى هذا المجال ظاهرة واضحة ، فقد قلبت البراجاتزم نظم التعليم رأساً على عقب فى جميع أنحاء العالم ، فوضّحت الغاية المعقولة من التعليم ، ورسمت له ميادين العمل والنشاط ، فأصبحت المدرسة الحديثة علماً على نوع معين من التعليم عمته فلسفة البراجاتزم ونشره فلاسفتها ، أمثال ويليم جيمس وديوى ومدارس التربية فى أمريكا

ونظن أن هذه الخدمة للتعليم قائمة فى الأصل على محاربة البراجاتزم لنظرية المعرفة لمجرد المعرفة والعلم ، فهى لا ترى فى الإنسان إلا حياة الإنسان على أتمها وبأوسع معانيها ، فكل نظام نظرى للتعليم لا يؤثر فى هذه الحياة الراهنة ويخدمها بكل الطرق المستطاعة ، نظام فى رأيها عقيم ، ومجهود يقوم به الأطفال المتعلمون فى غير طائل

هذا التوكيد للتأرجح العملية للنظم الفكرية خطوة جريئة فى

حياة الإنسان الفكرية ، ونرى أن لها آثاراً قيمة في ميادين
النشاط الاجتماعى كما يننا

وبعد فإننا نرى أن البراجماتزم فلسفة تستقيم للناس العاديين
أمثالنا ، هذا النوع من الناس الذى يشعر أن الحياة بين يديه
ويجب أن يقضيها على أحسن حال مستطاعة ، ونرى أيضاً أنها
تستقيم منطقياً إذا ما تسنى للإنسان أن يحذر الفهم المغلوط لبعض
قضاياها النظرية ، إذا ما استطاع أن يصل إلى المعنى المقصود دون
أن يزيد عليه ما يعكسه أو يخرج عنه معناه الذى وضع له

وبخاصة يجب على المفكر أن يدقق ويعين فى ما يقوله
فلسفة البراجماتزم فى قضية الحق ، وفى هذا المجال متسع للإنسان
يخطئ فيه التقدير ويسئ الفهم إذا لم يتجرد عن الغرض والهوى
وإذا لم يتجرد عن التحيز لآراء ومعتقدات ورثها الإنسان فيما ورث.
فأصبحت فى دمه وعنصرأ من عناصر تكوينه يصعب عليه
التخلص منه على أهون سبيل

الأناة والعدل لازمان أشد الازوم فى تفهم نظرية البراجماتزم
فى قضية الحق . وأما إذا تسرع الإنسان فى بحث هذه القضية ،
فقد لا يسلم من الخطأ والتظن فى نيات هذه الفلسفة الفتية

ترجمة بعض المصطلحات

Facts	حقائق — أى حقائق الاختبار
Facts of Experience	حقائق — أى حقائق الاختبار
Realities	حقائق — أى حقائق الوجود
Reality	الحقيقة
Objective Realities	الحقائق فى ذاتها
Truth	حق
Truths	حقائق — أى جمع حقيقة (حق)
Scientific facts	حقائق علمية
Ultimate Reality	الحقيقة الكبرى
Causality	المسألة السببية
Phenomena	الظواهر والمظاهر
The Universe is orderly and uniform	الكون منتظم
Ontology or Being	قضية الوجود
Axiology	قضية الخير والجمال
Epistimology or Theory of Knowledge	قضية المعرفة
Objective Existence	وجود خارجى أو العالم الواقعى

Subjective	من صنع العقل الإنساني ، أو من وهم الإنسان
Intuition	الإلهام
Objective World	الدنيا الموضوعية
Sense perceptions or sense objects	مدركات حسية
Objective order of the Universe	النظام الموضوعي للكون
Objective existence of Realities	حقائق الأشياء في ذاتها
Logically Necessary	نتائج ضرورية أو وجود ضروري
Certainty	يقين
General Attitude	نظرية شاملة

SOURCES.

1. Outline of Modern Knowledge — a Symposium
2. Students' History of Philosophy, A. K. Rogers.
3. Humanism, a Symposium.
4. A Preface to Morals by Walter Lippman.
5. Types of Philosophy by William Ernest Hocking.
6. Experience and Nature by John Dewey.
7. An Outline of Philosophy by Bertrand Russell.
8. Science in the Changing World — a Symposium.
9. An Outline of The Universe by J. G. Growther.
10. Democracy and Education by John Dewey.
11. Theism and The Modern Mood — Symposium — Editor Walter Marshal Horton.
12. Man and His Universe by John Langdon — Davies.
13. Science Today — A Symposium.
14. Ethics and Some Modern World Problems by W. McDougall.
15. The Reasonableness of Christianity by Macintosh.
16. The Legacy of Greece — a Symposium.
17. Reality by B. H. Streeter
18. Science in Search of God by Kirtley F. Mather.

19. Introduction to Philosophy by G. F. V. Patrick.
20. The Way out of Educational confusion by John Dewey
21. The Outline of man's Knowledge by Clement Wood.
22. The Varieties of Religious Experience by W. James.
23. The Ways of Knowing or The Methods of Philosophy by Wm . Pepperell Montague.
24. A Pluralistic Universe by William James.
25. Pragmatism by William James.
26. The Meaning of Thruth by William James.
27. The Problems of Philosophy by Bertrand Russell.
28. Reconstruction in Philosophy by John Dewey.
29. The will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy by William Jams.
30. Some Problemes of Philosophy by William James.
31. The Quest for Certainty—A Study of the Relation of Knowledge and Action by John Dewey.
- 32 قصة الفلسفة اليونانية للأستاذين أحمد أمين وزكي نجيب محمود



Bibliotheca Alexandrina



0590423